ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ ΑΡΙΘΜ. 62 ΤΟΥ 29 ΤΟΜΟΥ

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ

Ερμηνευτική ανάλυση του Α΄ Κορ. 11,2-16

ΕΥΑΝΘΙΑ Χ. ΑΔΑΜΤΖΙΛΟΓΛΟΥ

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΑΝΑΤΥΠΩΣΗ '94

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1989

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΕΤΗΡΙΔΑ ΤΟΥ ΤΜΗΜΑΤΟΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
ΤΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΧΟΛΗΣ

ΕΥΑΝΘΙΑΣ Χ. ΑΔΑΜΤΖΙΛΟΓΛΟΥ

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ

Ερμηνευτική ανάλυση του Α΄Κορ.11,2-16

Διδακτορική διατριβή
που υποβλήθηκε
στη Θεολογική Σχολή Α.Π.Θ.

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1989

Β΄ ΕΚΔΟΣΗ

ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ:

Καθηγητής Ιωάννης Καραβιδόπουλος
Καθηγητής Δαμιανός Δόϊκος
Καθηγητής Πέτρος Βασιλειάδης

* Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Τμήμα Θεολογίας του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης δεν υποδηλώνει ότι αποδέχεται το Τμήμα τις γνώμες του συγγραφέα.

(Ν.5343/1932, άρθρ.202, παράγρ.2)

Στη μνήμη
του καππαδόκη πατέρα μου
Χαράλαμπου

και στη μητέρα μου
Κυριακή

Π Ρ Ο Λ Ο Γ Ο Σ

Οι ραγδαίες παγκόσμιες πολιτιστικές ανακατατάξεις οδήγησαν τη δυτική κοινωνία να αναθεωρήσει τη γνωστή παραδοσιακή της στάση απέναντι στη γυναίκα και να της δώσει πρωτεύοντες ρόλους. Κατά τις τελευταίες δεκαετίες η θέση της γυναίκας μέσα στις διάφορες κοινωνικές ομάδες έχει σημαντικά αλλάξει. Με την επίδραση του φεμινιστικού κινήματος ο πολιτισμός πλέον διαμορφώνεται με την ενεργό συμμετοχή της γυναίκας, η οποία, αφού άφησε τα πρώτα στάδια της επιθετικής αντιπαλότητας, καταξιωμένη πλέον κοινωνικά, φιλοδοξεί να ανασυγκροτήσει την ανδροκρατούμενη κοινωνία. Κυρίαρχος στόχος στις ημέρες μας είναι να παραιτούνται και τα δύο φύλα από κυριαρχικές τάσεις επικράτησης και ανταγωνισμού με την ελπίδα να φανεί η αρχέγονη κατάστασή τους.

Οι θεολόγοι προτεστάντες από τα τέλη του περασμένου αιώνα παρακολούθησαν ενεργά τα φεμινιστικά ρεύματα και διατύπωσαν τις προτάσεις τους στηριγμένοι στη βιβλική διακήρυξη ισότητας «οὐκ ἔνι ἄρσεν καί θῆλυ»(Γαλ. 3,28). Η προβληματική που ακολούθησε θεμελίωσε τη σύγχρονη φεμινιστική θεολογία που κορυφώνεται στη θεωρητική κατοχύρωση της χειροτονίας των γυναικών.

Τα ερεθίσματα αυτά που έντονα προσφέρει ο δυτικός κόσμος προσκαλούν και την Ορθόδοξη Εκκλησία να καταθέσει τη δική της μαρτυρία. Αυτό άλλωστε φανερώνει και η Πανορθόδοξη Συνδιάσκεψη στη Ρόδο (Νοέμβριος 1988), που συγκάλεσε το Οικουμενικό Πατριαρχείο με ανάλογο θέμα.

Η εργασία αυτή προσπαθεί να συμβάλει στη βιβλική θεολογία — που επωμίζεται το κύριο βάρος — με τα καίρια

ερωτήματα που τίθενται προς τη βιβλική δημιουργία των ανθρώπινων φύλων και προς την παύλεια θεολογία για τη γυναίκα. Γι' αυτό το λόγο η μεθοδολογία της ανταποκρίνεται προς τις απαιτήσεις της βιβλικής ερμηνευτικής. Η περικοπή Α'Κορ.11,2-16, με την οποία επίσης συσχετίζονται και οι άλλες αναφορές του απ.Παύλου για τη γυναίκα, συνδυάζει κατά μοναδικό τρόπο την παρουσίαση της βιβλικής δημιουργίας με την παύλεια θεολογική σκέψη.

Η έρευνα του θέματος άρχισε στο Μόναχο (1979-80) και ολοκληρώθηκε με τη μελέτη του υλικού (1983-86). Η σύνθεση και η τελική σύνταξη της εργασίας έγινε με την επιστημονική καθοδήγηση της Τριμελούς Συμβουλευτικής Επιτροπής, που την αποτελούν οι καθηγητές κ.κ. Ιωάννης Καραβιδόπουλος, Δαμιανός Δόϊκος και Πέτρος Βασιλειάδης, προς τους οποίους εκφράζω τη βαθειά μου ευγνωμοσύνη για τον κόπο που επωμίσθηκαν, για την υπομονή και την αγάπη που έδειξαν και για τις συμβουλές και την ενθάρρυνση που μου έδωσαν. Εκφράζω επίσης τις ευχαριστίες μου προς τούς καθηγητές κ.κ. Ιωάννη Γαλάνη και Νικόλαο Ματσούκα, που συμμετείχαν στην Πενταμελή Εξεταστική Επιτροπή.

Θα ήταν σημαντική παράλειψη αν δεν υπογράμμιζα στο σημείο αυτό την καθοριστική συμβολή του αείμνηστου καθηγητή Βασιλείου Στογιάννου, του οποίου η αιφνίδια μετάσταση σημάδεψε την εργασία αυτή. Ας είναι η μνήμη του αιωνία. Ευγνωμοσύνη επίσης οφείλω και προς τον καθηγητή κ.Γεώργιο Γαλίτη για τη σημαντική του βοήθεια στις μεταπτυχιακές μου σπουδές στο εξωτερικό και για την πρότασή του να ασχοληθώ με τη βιβλική έρευνα του γυναικείου θέματος.

Ευγνωμοσύνη οφείλω ακόμη προς τη Σύνοδο των Επισκόπων της Γερμανικής Καθολικής Εκκλησίας και ειδικότερα προς την Ρωμαιοκαθολική Μητρόπολη Μονάχου, για τη διετή παραμονή μου στο εξωτερικό, όπου συγκεντρώθηκε η βιβλιογραφία της εργασίας. Ιδιαίτερες ευχαριστίες ανήκουν επίσης και στο Ίδρυμα Κρατικών Υποτροφιών για την υποτροφία εσωτερικού που μου χορήγησε και τη δυνατότητα για την τριετή εκπαιδευτική άδεια από τη Μέση Εκπαίδευση (1983-1986).

Τέλος οφείλω χάρη στην κλασική φιλόλογο Λέκτορα Αλέκα Σακελλαρίδου-Σωτηρούδη και τη συνάδελφο θεολόγο και φιλόλογο Δρ. Δήμητρα Κούκουρα για την υφολογική εξομάλυνση και γενικότερα για τη φιλολογική τους βοήθεια κατά τα στάδια της σύνταξης του κειμένου.

Με πλήρη συναίσθηση των περιορισμένων μου ορίων ομολογώ πως θα ήταν περισσή η ευλογία, εάν η επιστημονική αυτή έρευνα γινόταν κίνητρο για γόνιμο διάλογο και αφορμή για να ακολουθήσουν και άλλες ορθόδοξες εργασίες πάνω στο σημαντικό αυτό θέμα.

Πάσχα 1989 Ε.Χ.Α.

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Σ Υ Ν Τ Ο Μ Ο Γ Ρ Α Φ Ι Ε Σ

Β Ι Β Λ Ι Ο Γ Ρ Α Φ Ι Α

Σ Υ Ν Τ Ο Μ Ο Γ Ρ Α Φ Ι Ε Σ

ΑΟ	Der Alte Orient
ΒΕΠΕΣ	Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιαστικών Συγγραφέων
BEvTh	Beitrage zur Evangelischen Theologie
BJS	Brown Judaic Studies
BKAT	Biblischer Kommentar zum alten Testament, Leipzig/ Neukirchen
BLASS-DEBRUNNER, GRAMMATIK	F.Blass-A.Debrunner,Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1965[12]
BWANT	Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
CBQ	Catholic Biblical Quarterly (Washington)
CNT	Commentaire du Nouveau Testament, Neuchatel/Paris
DITT-SYLL.	W.Dittenberger, Sylloge Inscriptionum Graecorum
ΔΒΜ	Δελτίο Βιβλικών Μελετών
EvTh	Evangelische Theologie, München
ΕΠΕ	Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
JAAR	Journal of the American Academie of Religion
JBL	Journal of the Biblical Literature
JQR	The Jewish Quarterly Review
JThSt	Journal of Theological Studies, London 1899 εξ.
KEKNT	Kritisch-Exegetischer Kommentar zum Neuen Testament
NovT	Novum Testamentum
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen, Munster 1909 εξ.
NTS	New Testament Studies
PG	J.P.Migne,Patrologiae cursus completus,series Graeca
PL	J.P.Migne,Patrologiae cursus completus, series Latina

POxy	The Oxyrhynchus Papyri ed. B.Grenfell-A.Hunt(1898 εξ.)
RAC	Reallexicon für Antike und Christentum
RGG[3]	Die Religion in Geschichte und Gegenwart(3η ed. Tubingen)
SBL	Society of biblical Literatur, ed. Kent Harold Richards, California
ThQ	Theologische Quartalschrift
THWAT	Theologisches Worterbuch zum Alten Testament
THWNT	G.Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
WMANT	Wissenschaftliche Monografien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn
ZAW	Zeitschrift für die Altestestamentliche Wissenschaft
ZTHK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

Β Ι Β Λ Ι Ο Γ Ρ Α Φ Ι Α

Α΄
ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ

Παλαιά Διαθήκη, έκδ. A.Rahlfs, Septuaginta, Stuttgart 1935.

Καινή Διαθήκη, έκδ. E.Nestle-K.Aland, Novum Testamentum Graece, Stuttgart 1979[26].

Β΄
ΠΑΤΕΡΙΚΑ ΕΡΓΑ

Ἀθανασίου Ἀλεξανδρείας Ἐπιστολή, PG 26, 729B.740B
Κατά Ἀρειανῶν, PG 26,41.

Ἀποστολικαί Διαταγαί, Γ΄ 9,2-4 ΒΕΠΕΣ 2,64.

Βασιλείου Καισαρείας, Περί τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς, PG 30,33.
Περί ἐλεημοσύνης 4-5, PG 32,1160-1.
Ἐπιστολή 262,1, PG 32,973A
Περί Ἁγίου Πνεύματος ὁμιλία Β΄5,12, PG 32,86.

Γρηγορίου Θεολόγου, Εἰς Ματθαῖον 19,1-12, PG 36,289.

Γρηγορίου Θεολόγου Ὁμιλία 45,9, PG 36,633.

Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τό ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τά πάντα, PG 44,1303-1325.

Περί κατασκευής τοῦ ἀνθρώπου, PG 44, 123-251. 264-265. 276εξ.

Εἰς τά τῆς Γραφῆς ρήματα:ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν, PG 44,1329.

Εἰς τό ἅγιον Πάσχα, PG 46,632.

Γρηγορίου Παλαμᾶ — Περί ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος Λόγ.Α', ΕΠΕ 1,106.408-410.

Πρός Ἀκίνδυνον Α', ΕΠΕ 1,400-402.

Διοδώρου Ταρσοῦ — Εἰς τό «καί εἶπεν ὁ θεός ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καί καθ'ὁμοίωσιν», PG 33,1564-1565.

Εἰρηναίου Λυῶνος — Ἔλεγχος Α'8,20 PG 7,524.

Κατά αἱρέσεων, I,6,1 I,13,2.6 I,21,1-2 I,23,1-2, PG 7,580-657.

Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, μετάφρ.Ι.Καραβιδοπούλου παραγρ.18,σ.38.

Ἐπιφανίου Κωνσταντίας — Παναρίων 45,2,2, PG 41,883.
Κατά αἱρέσεων I,31,25, PG 41,521.

Θεοδωρήτου Κύρου, — Ἑρμηνεία τῆς Α' Ἐπιστολῆς πρός Κορινθίους, PG 82,312.

Θεοδώρου Μοψουεστίας — Ἑρμηνεία εἰς τήν Α'πρός Κορινθίους, PG 66,888.

Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας, — Ὑπόμνημα εις τήν Α'πρός Κορινθίους, PG 124,693.

Ἱερωνύμου — Commentatorium in Ezechielem XIII, XLIV,

PL 25,439.

Ἰουστίνου Φιλοσόφου — Ἀπολογία Ι,26,1-3, PG 6,368.

Ἱππολύτου Ρώμης, — Κατά πασῶν τῶν αἱρέσεων ἔλεγχος V,26,8 VI,18,1-7.

Refutatio omnium haeresium, hrsg. von P.Wendland, Leipzig 1916.

Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ — Ἔκδοσις ἀκριβής τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως, μετάφρ.Ν.Ματσούκα, Θεσσαλονίκη 1985.

Κατά Μανιχαίων διάλογος 1,3, PG 94,1509B.

Ἰωάννου Χρυσοστόμου, — Ὁμιλίαι εἰς τήν Α'Κορ., PG 61,214-217.

Ὁμιλίαι εἰς τήν πρός Ἐφεσίους ἐπιστολή, PG 62, 10-658.

Ὁμιλίαι εἰς τήν πρός Ρωμαίους ἐπιστολή, PG 60,663-669.

Ὁμιλίαι εἰς Ματθαῖον, PG 58,677.

Εἰς τό "Ἀσπάσασθε Πρίσκιλλαν καί Ἀκύλαν", PG 51, 187-206.

Λόγοι εἰς τήν Ἄνναν, PG 54,637-638. 663.

Περί ἱερωσύνης Λόγος Β,2, PG 48,633.

Περί παρθενίας, PG 48,543.

Ὁμιλίαι εἰς τήν Γένεσιν PG 53,31.43. 121-122.73.

Ὁμιλίαι εἰς τήν Γένεσιν PG 54,589-594.

Ὁμιλία εἰς τήν Ἀνάληψιν, PG 62,729.

Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως	Ἀποσπάσματα ἀπό τόν Θεόδοτο, 21,44, PG 9, 688.680.
	Στρωματεῖς IV, PG 8,1272-1276.
	Παιδαγωγός III,ΙΑ', PG 8,628εξ. 637.
Κοσμᾶ Αἰτωλοῦ	Διδαχές, ἐκδ.Ι.Β.Μενούνου, Ἀθήνα 1979.
Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας	Ἑρμηνεία εἰς τήν πρός Κορινθίους ἐπιστολή Α', PG 74,881εξ.
Κυρίλλου Ἱεροσολύμων	Κατηχητικός 11,14 PG 33,708.
Μακαρίου Λεοντίου	Τα τριάκοντα κεφάλαια κατά Σεβήρου,28, PG 86,1912BC.
Μαξίμου Ὁμολογητοῦ	Περί διαφόρων ἀποριῶν, PG 91,1073.1305.
Μάρκου τοῦ Διαδόχου	Κατά Ἀρειανῶν Λόγος 5, PG 65,1157D-1160A.
Νικοδήμου Ἁγιορείτου	Μετ. τοῦ Ὑπομνήματος τοῦ Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας, Ἀθήνα 1971^2, σ.305εξ.
Οἰκουμενίου Τρίκκης	Ὑπόμνημα εἰς τήν Α'Κορινθίους,PG 118, 793-801.
Σεβηριανοῦ Γαβάλων	Ὁμιλίαι, PG 56,490.
Συμεών Ν.Θεολόγου	Α'Θεολογικός Λόγος, ΕΠΕ 4, σ.21 παράγρ.30.
Τερτυλλιανοῦ	De virginibus velandis 7, PL 2,947.

Ὠριγένη — Εἰς τὸ Ἆσμα ἀσμάτων Β΄, PG 13,119.

Περὶ εὐχῆς PG 11,553εξ.

Γ΄
ΑΠΟΚΡΥΦΗ ΚΑΙ ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Απόκρυφη καί αποκαλυπτική γραμματεία, έκδ. Σάββα Αγουρίδη, τομ. Α΄Β΄ Αθήνα 1980. (Δεν συμπεριλαμβάνεται το έργο «Το σπήλαιο του θησαυρού»).

1.Ιωβηλ. — Ιωβηλαία
2.Διαθ.Νεφθαλ. — Διαθήκη Νεφθαλείμ
3.Διαθ.Ζαβ. — Διαθήκη Ζαβουλών
4.Α΄Ενώχ — Α΄Ενώχ
5.Ανάλ.Μωυσ. — Ανάληψις Μωυσέως
6.Αποκ.Μωυσ. — Αποκάλυψις Μωυσέως
7.Βίος Αδάμ -Εύας — Βίος Αδάμ και Εύας
8.Δ΄΄Εσδρας — Δ΄΄Εσδρας
9.Συρ.Βαρ. — Συριακός Βαρούχ
10.Β΄Ενώχ — Σλαβονικός Ενώχ
11.Σπήλαιο Θησ. — Σπήλαιο Θησαυρού
Die Schatzhohle, (syriach und deutsch), I-II, hg. von C.Bezold, Leipzig 1883-1888.

Δ΄
ΡΑΒΒΙΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Συντομογραφίες της Ραββινικής γραμματείας:
από τον J.Jervell, Imago dei, Göttingen 1960.

P	Το παλαιστινό Ταλμούδ, έκδ.Krotoschin, 1866 (Neudruck, Jerusalem 1948).
P Ber	Berakhot: ευχαριστιακές ευχές
P Jeb	Jevamot: τάξη λεβιρατικού γάμου
P Schabb	Schabbat: τάξη Σαββάτου
B	Το Βαβυλωνιακό Ταλμούδ, έκδ. Goldschmidt I-IX Berlin Leipzig/Haag 1897-1935, νεότερο I-XIII, Berlin 1930-1936.
B Sanh	Sanhedrin: η τάξη των δικαστών
B Schabb	Schabbat: τάξη Σαββάτου
B Jeb	Yevamot: τάξη λεβιρατικού γάμου
B Chag	Hagiga: γιορταστικές προσφορές
B Ber	Berachot: ευχαριστιακές ευχές
B Ket	Ketubbot: σύναψη γάμου
B Baba	Baba Bathra: τάξη κυριότητας
	Νεδαρίμ: αφιέρωση.
	Γκιττίν: διαζύγια.
	Σοτά: υποψία μοιχείας.
Pirke abot Ab R N	Abot de Rabbi Nathan, ed. S.Schechter, Wien 1887 (N.Y.1945), ελληνική μετάφραση Αθ.Χαστούπη,εν Θεσσαλονίκη 1961
Sifre	
Sifre Deut	Sifre debe Rab., ed. M.Friedmann, Wien 1864. Sifre zu Deuteronomium, μετ. G.Kittel I Lief. Stuttgart 1922.
R	Midrasch Rabba, ed. Wilna 1896.
	Bereschit Rabba. ed. J.Theodor και Ch.

	Albeck I-III, Berlin 1912-1920.
	Midrasch Rabba μετ.στην αγγλ. με σημειώσεις H.Freedmann και M.Simon I-X London 1939.
Gen R	Der Midrasch Bereschit Rabba, A.Wünsche, Leipzig 1881.
Ex R	Der Midrasch Schemot Rabba, Wünsche, Leipzig 1882.
Lev R	Der Midrasch Wajikra Rabb, Wünsche, Leipzig 1884.
Num R	Der Midrasch Bemidbar Rabba, Wünsche, Leipzig 1885.
Cant R	Der Midrasch Schir Ha-Schirim, Wünsche Leipzig 1880.
Koh R	Der Midrasch Kohelet, ed.Wünsche, Leipzig 1880.
Midr.Ps	Midrasch zu den Psalmen, Midrasch Tehilim, ed.Venedig 1546, μετ.Wünsche, I-II, Trier 1892.
Pesiqta	Pesiqta des Rab-Kahana nach der Buberschen Textausgabe, ed.Wünsche, Leipzig 1885.

Pesiqta R	Pesiqta Rabbati. Midrasch für den Festcyclus und die ausgezeichneten Sabbate, ed.M.Friemann, Wien 1880.
Tanch B	Midrasch Tanchuma I-II, ed.S.Buber,Wilna 1885 (N.Y.1946).
Pirqe R El	Pirqe de Rabbi Eliezel, ed.Venedig, 1544.
Targ Onk	Targum Onkelos, ed.A.Berliner I-II Berlin 1884.
ΤΑΡΓΚΟΥΜ:	
Targ Jer I	Ιεροσολυμιτικό Ταργκούμ Α'ή Ψευδοιωνάθαν, Targum Jonathan Ben Usiel zum Pentateuch, ed.M.Ginsburger, Berlin 1903.
Targ Jer II Gen	Αποσπάσματα ταργκούμ στη Γεν., έκδ. M. M.Ginsburger, Berlin 1899.

Ε'
ΣΥΓΓΡΑΜΜΑΤΑ ΦΙΛΩΝΟΣ ΤΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΣ *

Κοσμοποιΐα	Περί της κατά Μωυσέα κοσμοποιΐας
Νόμων ιερών άλληγορία	Νόμων ιερών άλληγορία

* Philo with an english translation by F.H.Colson, M.A. and the Rev. G.H.Whitaker,M.A., London 1962[4].

Περί διαταγμάτων	Περί των ἐν μέρει διαταγμάτων
Περί φυγής	
Περί μέθης	
Περί ονείρων	Περί του θεοπέμπτους εἶναι τούς ὀνείρους
Περί ἀποικίας	
Περί των Χερουβείμ	Περί τῶν Χερουβείμ καί τῆς φλογίνης ρομφαίας καί τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπων Κάϊν
Περί Νῶε	Περί φυτουργίας Νῶε
Περί γεωργίας	
Στη θυσία τοῦ Ἄβελ	
Περί τοῦ βίου Μωϋσέως	
Ἀπορίαι εἰς τήν Γένεσιν.	

ΣΤ'
ΓΝΩΣΤΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ

Ευαγγέλιο Φιλίππου, NHC II,3, Λόγιο 17.116.118.
Κατά Θωμαν Εὐαγγέλιον, NHC II,2, Λόγιο 114.

Ψευδοκλημεντίνεια κείμενα, ομιλ. II,15 III,22-24.27 XIX,21 XX, 2 PG 2,85.125-128. 440-449.

Ζ'
ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Αριστοτέλους	Πολιτικά 1254-1264. 1272.
	Ηθικά Νικομάχεια 1162
	Ρητορική τέχνη 1,9,26.

Ἀριστοφάνους	Πλοῦτος 649.526-527.572. Ειρήνη 1063. Θεσμοφοριάζουσαι 835-841. Ἀχαρνής 849. Ὄρνιθες 806. Ἱππεῖς 580.
Διογένους Λαερτίου	Βίοι φιλοσόφων I,5-7.22-23.33 II,119 VI,12. VIII,43 XI,19.
Διοδώρου Σικελιώτου,	Βιβλιοθήκη ιστορική II,44εξ. III,52εξ.
Δίων Χρυσοστόμου	Orationes 33,46.
Ἐπικτήτου	Ἐγχειρίδιον 49.
Ἐπικούρου	X (Δέκατο βιβλίο).
Εὐριπίδου	Ἄλκηστις 818.
Ἡροδότου	Ἱστορία 1,82 VIII,65 IX,99.
Ἡσιόδου	Θεογονία I,3-5 2,1-5.
Θεοκρίτου	Εἰδύλλια 8,87.
Θουκυδίδου	Ἐπιτάφιος 45,2.
Ἰάμβλιχου	Βίος Πυθαγόρα X, XI.
Ἰωσήπου	Ἀρχαιολογία 18,65-84.

Λακτάντιου	Εἰσαγωγή III,19,17.
Μουσώνιου Ρούφου	Στοβαίος II,31,123.126. Ἐκ τοῦ ὅτι καί γυναιξί φιλοσοφητέον III, 8.11.12. Ἐκ τοῦ εἰ παραπλησίως παιδευτέον τάς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς 18.17.14.
Ξενοφώντος,	Ἑλληνικά VII 2,8. Οἰκονομικός 3,II-15.
Ὁμήρου	Ὀδύσσεια 2,237. Ἰλιάδα, Β΄55, Ρ 242 και Δ 162.
Παυσανίου	Κορινθιακά 11,1.3.6-7.
Πινδάρου	Ὀλυμπιάς 7,67.
Πλάτωνος	Μένων 71-73 Πολιτεία 451-456. Νόμοι 655.804-806. Φαίδων 89. Τίμαιος 69. Φίληβος 660. Γοργίας 505. Ευθύδημος, 283.
Πλουτάρχου	Ηθικά. Γυναικῶν ἀρεταί 242-243.245F. Γαμικά παραγγέλματα 140-145.

	Συμποσιακῶν προβλημάτων Βιβλία 712. Ρωμαϊκά ἔθιμα 6,20. Μάριος 46,1.
Πολυβίου	Ἱστορία VI,2.
Σοφοκλέους	Αἴας 246.293.
Στράβωνος	Γεωγραφικά III,4,17 IV,4,3 VIII,378 VII,3,4.

Η'
ΛΑΤΙΝΙΚΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

Aetius	Placita Philosophorum, 2,32,2.
Cicero	In C. verrem actio 1,37,94 2,1,66 5,18,81. Pro Fonteio 46. De officio 1,28,100.
Suetonius	Augustus 64. Caesar 74. Claudius 11,2.
Tacitus	Annales 2,34 3,49 5,1. Germania 8.

θ'
ΝΕΩΤΕΡΑ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΑ
ΣΤΗΝ Α'ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ

Αγουρίδη, Υπόμνημα	Σ.Αγουρίδη. Αποστόλου Παύλου πρώτη προς Κορινθίους επιστολή, Θεσσαλονίκη 1982.
Bachmann, Υπόμνημα	Ph.Bachmann, "Der erste Brief des Paulus an die Korinther", (E.Stauffer, ZK), 1936[4].
Barrett, Υπόμνημα	C.K.Barrett, The first epistle to the Corinthians, London 1968.
Conzelmann, Υπόμνημα	H.Conzelmann, "Der erste Brief an die Korinther" (KEKNT,5), Göttingen 1969.
Dinkler, Korintherbriefe	E.Dinkler, "Korintherbriefe", RGG[3] 4, 1960.
Φαρμακίδου, Υπόμνημα	Η Καινή Διαθήκη μετά υπομνημάτων αρχαίων εκδιδομένη υπό Θεοκλήτου Φαρμακίδου, Αθήναις 1843.
Hering, Υπόμνημα	J.Hering, "La premiere epitre de Saint Paul aux Corinthiens", CNT, Neuchatel/Paris 1949.
Huby, Υπόμνημα	J.Huby, St.Paul premiere epitre aux Corinthiens, Paris 1946.
Lietzmann, Υπόμνημα	H.Lietzmann, "An die Korinther I/II", HNT 9, Tubingen 1910. W.Kummel-H.Lietzmann, An die Korinther, 1949[4].

Μακράκη, Υπόμνημα	Ερμηνεία όλης της Καινής Διαθήκης, Αθήνα 1891(1933).
Meyer, Υπόμνημα	Meyer's Kritisch exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Korinther, Göttingen 1849[2].
Robertson-Plummer, Υπόμνημα	A.Robertson and A.Plummer, A critical and exegetical commentary of the first epistle of St.Paul to the Corinthians, Edinburgh 1929[3].
Τρεμπέλα, Υπόμνημα	Π.Τρεμπέλα, Υπόμνημα εις τας επιστολάς της Κ.Διαθήκης, τομ.Α' Αθήνα 1978[3].
Wolf, Υπόμνημα	Ch.Wolf, Der erste Brief des Paulus an die Korinther II, Berlin 1982[2].
Weiss, Υπόμνημα	J.Weiss, "Der erste Brief an die Korinther", KZNT 5, Göttingen 1969.
Zahn, Υπόμνημα	Th.Zahn, "Der erste Brief des Paulus an die Korinther", KZNT, Leipzig 1910.

1

ΕΙΔΙΚΑ ΑΡΘΡΑ
ΣΤΗΝ Α'ΚΟΡ.11,2-16

Bedale, Κεφαλή	St.Bedale, "The meaning of «Κεφαλή» in

	the pauline epistles", JThSt 5(1954), 211-215.
Boutier,Complexio oppositorum	M.Boutier, "Complexio oppositorum sur les formules de I Kor.XII,13 Gal.III,26-28 Col.III,10-11" NTS 23(1976), 1-19.
Boucher,Paralleles	M.Boucher, "Some unexplorated paralleles to I Cor.11,11-12 and Col.3,28", CBQ 32 (1969), 50-58.
Cope, One step further	L.Cope, "I Cor.11,2-16 one step further", JBL 97:3(1978), 435-436.
Feuillet, La dignite	A.Feuillet, "La dignite et le role de la femme d' aprés quelques textes pauliniens", NTS 21(1975), 157-191.
Fitzmyer, The angels	J.A.Fitzmyer, "A feature of Qumran angelology and the angels of I Cor.11,10", NTS 4(1957), 48-58.
Grudem, Kephale	W.Grudem, "Does kephale (head) mean "source" or "authority over" in greek literature? A survey of 2.336 examples",Trin Journ. 6(1,85)38-59.
Hooker, Authority	M.D.Hooker, "Authority on her head: An examination of I Cor.XI,10" NTS 10(1963-4), 410-416.

Jaubert, Le Voile	A.Jaubert, "Le voile des femmes (I Cor. XI,2-16)", NTS 18(1972), 419-430.
Losch, Christliche Frauen	S.Losch, "Christliche Frauen in Korinth (I Cor.XI,2-16)", THQ CXXXVII(1947), 216-261.
Meier, On the veiling	J.P.Meier, "On the veiling of Hermeneutics (1 Cor.11,2-16)", CBQ 40(1978), 283-303.
Murphy-O'Connor, The non-paulin character	J.Murphy-O'Connor, "The non-pauline character of 1 Corinthians 11,2-16?" JBL 95 (1976), 615-621.
Murphy O'Connor, Sex an logic	J.Murphy-O'Connor, "Sex and logic in 1 Corinthians 11,2-16", CBQ 42(1980), 452-500.
Murphy-O'Connor, Interpolations	J.Murphy O'Connor, "Interpolations in 1 Corinthians", CBQ 48(1986), 81-94.
Σάκκου, Το κάλυμμα	Στ.Σάκκου, Το κάλυμμα της κεφαλής των γυναικών, Α'Κορ.11,5-10. Η έρευνα της Γραφής, Θεσσαλονίκη 1969, 39-51.
Schlier, Κεφαλή	H.Schlier, «Κεφαλή», THWNT III, 673-680.
Thompson, Hairstyles	Cynthia L.Thompson, Hairstyles, Head-coverings, and St.Paul Portraits from Roman Corinth, Biblical Archaeologist, June 1988, 99-115.

Trompf, Women in Paul — G.W.Trompf, "On attitudes toward women in Paul and paulinist literature: I Corinthians 11,3-16 and its context", CBQ 42 (1980), 196-215.

Walker, Paul's views — W.M.O.Walker,JR, "1 Corinthians 11,2-16 and Paul's views regarding women", JBL 94 (1975), 94-110.

ΙΑ΄

ΕΙΔΙΚΑ ΑΡΘΡΑ ΚΑΙ ΜΕΛΕΤΕΣ ΓΙΑ ΤΟ ΘΕΜΑ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ

Αγουρίδη, Ο ρόλος των γυναικών — Σ.Αγουρίδη, Ο ρόλος των γυναικών στην Εκκλησία των Φιλίππων, ΔΒΜ, 1980(2),77-85.

Bachofen,Mutterrecht und Urreligion — J.J.Bachofen, Mutterrecht und Urreligion, Leipzig 1927.

Βακάρου,Ιερωσύνη των γυναικών — Δ.Βακάρου, Η Ιερωσύνη στην Εκκλησιαστική Γραμματεία των πέντε πρώτων αιώνων, Θεσσαλονίκη 1986.

Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες	J.P.V.D.Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, Η ιστορία και τα έθιμά τους. Αθήνα 1982.
Beckwith, The bearing	R.Beckwith, "The bearing of holy scripture" (Mann, Woman, Priestood, ed.P.Moore), London 1978.
Blum, Das Amt der Frau	G.G.Blum, "Das Amt der Frau im Neuen Testament", NovT 7(1964), 142-161.
Brooten, Women leaders	B.J.Brooten, "Women Leaders in the Ancient Synagogue", BJS 36, California 1982.
Bussmann, Christologische Begrundung	Cl.Bussmann, "Gibt es eine christologische Begrundung der Unterordung der Frau?" (Die Frau im Urchtistentum, ed.Rahner-Schlier), Freiburg, Basel, Wien, 1983.
Clengh, Love locked out	J.Clengh, Love locked out, N.York 1963.
Christ, Why Women	Ch.P.Carol, "Why Women need the goodess?" (Womanspirit rising, Christ-Plaskow), N.York 1979.
Daly, The church and the second sex	Mary Daly, The church and the second sex: With a new feminist postchristian introduction by the author, N.York 1975.
Daly, Gyn/Ecology	Mary Daly, Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism, Boston 1978.
Daly, Beyond the God	M.Daly, Beyond the God the Father, Boston 1973.

Daly, The Courage	M.Daly, "The courage to see" in: The christian century, Sept.22, 1971, 110.
Dautzenberg, Zur Stellung der Frauen	G.Dautzenberg, "Zur Stellung der Frauen in der paulinischen Gemeinden" (Die Frau im Urchristentum, ed.Rahner-Schlier), Freiburg, Basel, Wien 1983.
Delling, Paulus'Stellung	G.Delling, Paulus'Stellung zu Frau und Ehe, Stuttgart 1931.
Dibelius, Von Stellung	M.Dibelius, "Von Stellung und Dienst der Frau im Neuen Testament", in Die Theologin, Heft 3, 1942.
Δρούλια, Η γυναίκα	Ι.Δρούλια, Η γυναίκα κατά την αρχαία ελληνική διανόηση και τη χριστιανική θεώρηση, Αθήναι 1988.
El Meskeen, Woman	Matta el Meskeen, Woman, Cairo 1984.
Engelsmann, The feminine dimension	J.Ch.Engelsmann, The feminine dimension of the divine, Philadelphia 1979.
Ευδοκίμοφ, Η γυναίκα	Π.Ευδοκίμοφ, Η γυναίκα και η σωτηρία του κόσμου, μετ.Ν.Ματσούκα, Θεσσαλονίκη.
Gould-Davis, Το πρώτο φύλο	E.Gould-Davis, Το πρώτο φύλο, μετ.Αθήνα 1982.
Greeven, Das rechte Verhältnis	H.Greeven, "Die Weisungen über das rechte Verhältnis von Mann und Frau" (Kirche im Volk, Heft 12), Stuttgart 1954.

Grelot, Mann und Frau	P.Grelot, Mann und Frau in der Heiligen Schrift, Mainz 1964.
Grüsemann, Dein Herr sein	Fr.Grüsemann, "...er aber soll dein Herr sein, Gen.3.16" (Als Mann und Frau geschaffen), Grüsemann-Thyen, Berlin 1978.
Hahn, Partnerschaft	E.Hahn, "Partnerschaft. Ein Beitrag zum Problem der Gleichberechtigung von Mann und Frau"(Theol. Berichte über die Vollversammlung des Luth. Weltbundes, 1952),1953.
Halkes, Feministische Theologie	C.J.M.Halkes,"Ueber die feministische Theologie zu einen neuen Menschenbild" (Frauenbefreiung), München 1979.
Hanson, Mannliche Metaphern	P.D.Hanson,"Mannliche Metaphern fur Gott und die unterschiedliche Behandlung der Geschlechter im AT"(Frauenbefreiung), München, 1978.
Heister, Frauen	M.S.Heister, Frauen in der biblischen Glaubensgeschichte, Göttingen 1984.
Heiler,Die Frau	Fr.Heiler, Die Frau in der Religionen der Menschheit, Berlin-N.York 1977.
Janssen-Jurreit,Sexismus	M.Janssen-Jurreit, Sexismus, München/ /Wien 1977^2.
Καρμίρη,Η διακονία των γυναικών	Ι.Καρμίρη, Η θέσις και η διακονία των γυναικών εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία, Αθήναι 1976.

Kahler, Die Frau	E.Kahler, Die Frau in den paulinischen Briefen, Frankfurt/M 1960.
Kasemann, Der Anteil der Frau	E.Kasemann, Der Anteil der Frau an der Wortverkundigung nach dem Neuen Testament (Die Frau im geistlichen Leben. Maschinenschriftexemplar).
Leipoldt, Die Frau	J.Leipoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Gutersloh 1962[2].
Mac Donald, Women	E.M. Mac Donald, The position of Women in Semitic Code of Law.University of Toronto Studies, 1931.
Moltmann-Wendel, Frauenbefreiung	Frauenbefreiung, ed. E.Moltimann-Wendel, Munchen 1978.
Μπαλάνου, Η θέσις της γυναικός	Δ.Μπαλάνου, Η θέσις της γυναικός εν ταις θρησκείαις και ιδίως εν τω Χριστιανισμώ, Αθήναι 1910.
Μπρατσιώτη, Η γυνή	Π.Ν.Μπρατσιώτη, Η γυνή εν τη Βίβλω, Αλεξάνδρεια 1923.
Paulsen, Geschlecht und Person	A.Paulsen, Geschlecht und Person, Hamburg 1960.
Ringe, Autoritat der Bibel	Sch.H.Ringe, "Autoritat der Bibel und Bibelinterpretation", in Als Mann und Frau ruft er uns, Munchen 1979.

Rollenbleck,Magna mater	E.Rollenblack, Magna mater im Alten Testament, Darmstadt 1974.
Russel,Human Liberation	L.M.Russel, Human Liberation in a feminist perspective, Philadelphia, 1974.
Russel,Die befreiende Macht	L.M.Russel, "Die befreiende Macht des Wortes Gottes", in Als Mann und Frau ruft er uns, vom nicht sexistischen Gebrauchen der Bibel, München 1979.
Ruther,A religion for women	R.Ruther, "A religion for women", Sources and strategies christianity and crisis, 39(1979).
Ruther,The feminist critique	R.Ruther, "The feminist critique in religions studies", Soundings 64(1981).
Scharbert,Ehe und Eheschliessung	J.Schabert, "Ehe und Eheschliessung in der Rechtssprache des Pentateuch" (Festschrift W.Kornferd), Wien 1977.
Schaupp, Image	J.Schaupp, Image of the Holy Spirit, Denville N.J. 1975.
Schüssler-Fiorenza,In memory of her	E.Schussler-Fiorenza, In memory of her. A feminist theological reconstruction of christian origins, Crossroad, N.York 1983.
Schussler-Fiorenza,Die Rolle der Frau	E.Schussler-Fiorenza, "Die Rolle der Frau in der urchristliche Bewegung", Concilium

	1976/12,1.
Schelkle,Die Braut	H.K.Schelkle, Die Braut und der Geist, Dusseldorf 1977.
Schilling,Das Mysterium Lunae	O.Schilling,Das Mysterium Lunae und die Erschaffung der Frau nach Gen.2,21, Paderborn 1963.
Scroggs,Paul and the eschatological woman	R.Scroggs, "Paul and the eschatological woman", JAAR 40(1972), 283-303.
Siclair,The emancipation	A.Siclair, The emancipation of the american woman, New York 1965.
Σιώτη, Αι γυναίκες της κατά Ματθαίον	Μ.Σιώτη,Αι γυναίκες της κατά Ματθαίον Γενεαλογίας, Θεολογία 20(1949), τεύχ.Α', 157-163.
Σιώτη, Ισότης	Μ.Σιώτη, Η Καινή Διαθήκη περί της ισότητος των δύο φύλων, Αθήναι 1982.
Stendahl,Von Mann und Frau	Kristel Stendahl, "Die biblische Auffassung von Mann und Frau", Frauenbefreiung, Munchen 1978.
	αγγλ. The Bible and the role of women, Philadelphia 1966.
Θεοδώρου, Χειροτονία ή χειροθεσία	Ε.Θεοδώρου, Η χειροτονία ή χειροθεσία των διακονισσών, Αθήνα 1954.

Thraede, Ärger	Kl.Thraede, "Ärger mit der Freiheit", in Freunde in Christus werden, ed. G.Scharffennorth, Heidelberg 1977.
Thyen, Nicht mehr	H.Thyen, "Nicht mehr männlich und weiblich" in Als Mann und Frau geschaffen, Gelnhaysen-Berlin 1978.
Trible, Das patriarchalische Prinzip	Ph.Trible, "Gegen das patriarchalische Prinzip in Bibelinterpretationen", Frauenbefreiung, München 1978. συγκ. JAAR 41(1973), 30-49.
Trible, God and the rhetoric	Ph.Trible, God and the rhetoric of sexuality, Philadelphia 1978.
Welter, Introduction	B.Welter, "Something remains, to dare: Introduction to the "Womans Bible" in Elisabeth Stanton, The original feminist attack on the Bible: The woman's Bible, N.York 1974.
Ware, Man-woman	K.Ware, Man, Woman and the Priesthood of Christ; in Women and the Priesthood, ed.Th. HOPKO, New York 1983.

ΙΒ'
ΛΟΙΠΕΣ
ΒΙΒΛΙΚΕΣ, ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΕΣ
ΜΕΛΕΤΕΣ ΚΑΙ ΑΡΘΡΑ

Αγουρίδη, Εισαγωγή — Σ.Αγουρίδη, Εισαγωγή εις την Καινήν Διαθήκην, Αθήνα 1971.

Αγουρίδη,Μύθος-Ιστορία Θεολογία — Σ.Αγουρίδη, Μύθος-Ιστορία-Θεολογία. Γένεση 1-11, Αθήνα 1988.

Αδαμτζίλογλου, Ιων.8,25 — Ε.Αδαμτζίλογλου,«Η παραδοσιακή μετάφραση του στχ.Ιωαν.8,25» στο: Η μετάφραση της Αγίας Γραφής στην Ορθόδοξη Εκκλησία, Θεσσαλονίκη 1986, 181-186.

Barr, Bibelexegese — J.Baar, Bibelexegese und moderne semantik, München 1965.

Barth, Kirchliche Dogmatik — K.Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, Zollikon-Zürich 1948.

Barth, Die Auferstehung der Toten — K.Barth, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I Kor.15, Zollikon/Zürich 1953[4].

Βασιλειάδη, Logia — P.Vasiliadis,"Logia, The sayings of Jesus" in Memorial Joseph Coppens, ed. Joel Delobel, Leuven 1982.

Βασιλειάδη,Εκκλησιολο- — Π.Βασιλειάδη,«Εκκλησιολογικές απόψεις του

νικές απόψεις	Απ.Παύλου» στο: Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες, Θεσσαλονίκη 1988, 391-413.
Βασιλειάδη,Οι σχέσεις	Π.Βασιλειάδη, «Οι σχέσεις Εκκλησίας-Πολιτείας στην Κ.Δ.» στο: Βιβλικές ερμηνευτικές μελέτες», Θεσσαλονίκη 1988, 435-444.
Βασιλειάδη, Χάρις	Π.Βασιλειάδη, Χάρις, Κοινωνία, Διακονία, Β'Κορ.8-9, Θεσσαλονίκη 1985.
Βέλλα, Προσωπικότητες	Β.Βέλλα, Προσωπικότητες της Π.Διαθήκης, Αθήνα 1957.
Betz, Die Botschaft des Paulus	H.D.Betz, "Geist, Freiheit und Gesetz. Die Botschaft des Paulus an die Gemeinden in Galatien", ZThK 71(1974), 78-93.
Βούλγαρη, Νέα θεώρησις	Χ.Σ.Βούλγαρη, Νέα θεώρησις των ερίδων της Αποστολικής Εκκλησίας της Κορίνθου και των εν αυτή αντιπάλων του Αποστόλου Παύλου, Αθήναι 1980^2.
Bornkamm, Das Ende des Gesetzes	G.Bornkamm, "Das Ende des Gesetzes (Paulusstudien)", BEvTh 16, München 1966^5.
Bousset, Die Religion des Judentums	W.Bousset, "Die Religion des Judentums in spathellenistischen Zeitalter", HNT 21, Tubingen 1926.
Box, The idea of	G.H.Box, "The idea of intermediation in

intermediation	Jewish theology. A note on memra and schekinah", JQR 23(1932-1933), 103-119.
Brandenburger, Adam	E.Brandenburger, Adam und Christus, Neukirchen 1962.
Charles, The Religious development	R.H.Charles, The religious development between the Old and the New Testament, London 1914.
Conybear, The origins	Fr.Conybear, The origins of christianity N.York 1958.
Γαλάνη, Η σχέση ανθρώπου και κτίσεως	Ι.Γαλάνη, Η σχέση ανθρώπου και κτίσεως κατά την Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1980.
Γαλάνη,Α'Θεσ.	Ι.Γαλάνη. Η πρώτη επιστολή του Απ.Παύλου προς Θεσσαλονικείς, Θεσσαλονίκη 1985.
Γαλίτη, Η ουσία της ελευθερίας	Γ.Γαλίτη, Η ουσία της ελευθερίας. Μία έρευνα στο 9ο κεφ. της Α'Κορινθίους και στη συνάφειά του, Αθήναι 1981.
Γαλίτη, Χριστολογία	Γ.Γαλίτη, Χριστολογία των λόγων του Πέτρου, Αθήναι 1963.
Γαλίτη, Αρχηγός	Γ.Γαλίτη, Η χρήσις του όρου «άρχηγός» εν τη Καινή Διαθήκη, Αθήνα 1960.

Γαλίτη, Η θεολογία της μετάφρασης	Γ.Γαλίτη, «Η θεολογία της μετάφρασης» στο: Η μετάφραση της Αγίας Γραφής στην Ορθόδοξη Εκκλησία, Θεσσαλονίκη 1986.
Γιούλτση, Εισαγωγή	Β.Γιούλτση. Εισαγωγή στη Γενική Κοινωνιολογία, Θεσσαλονίκη 1985[3].
Davis, Paul and Rabbinic Judaism	W.D.Davies, Paul and rabbinic Judaism, London 1948.
Dibelius, An die Koloser	M.Dibelius, "An die Koloser, Epheser, an Philemon", von H.Greeven, HNT 12, Tubingen 1953[3].
Dodd, The Parables	C.H.Dodd, The parables of the Kingdom, London 1935.
Δόϊκου, Κριτική της Πεντατεύχου	Δ.Δόϊκου, Κριτική της Πεντατεύχου, Θεσσαλονίκη 1964.
Δόϊκου, Εισαγωγή	Δ.Δόϊκου, Συνοπτική εισαγωγή στην Π.Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1980.
Δόϊκου, Τάδε	Δ.Δόϊκου, Τάδε λέγει Κύριος, Θεσσαλονίκη 1984.
Δόϊκου, Ο προφήτης Ησαΐας	Δ.Δόϊκου, Ο προφήτης Ησαΐας, Θεσσαλονίκη 1974.
Δόϊκου, Ο Εξάψαλμος και ο Ψαλμ.Ν΄	Δ.Δόϊκου, Ο Εξάψαλμος και ο Ψαλμός Ν΄, Θεσσαλονίκη 1975[2].

Φλωρόφσκυ, Το σώμα	Γ.Φλωρόφσκυ, Το σώμα του ζώντος Χριστού, μετ., Θεσσαλονίκη 1972.
Forster, «Όφις»	W.Forster,«Όφις» THWNT 5,566-582.
Eichrodt, Theologie	W.Eichrodt, Theologie des Alten Testament II, Stuttgart/Gottingen 1962[7].
Engels, Der Ursprung der Familie	Fr.Engels, Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates, Berlin 1928[23].
Gager, Kingdom and Kommunity	G.Gager, "Kingdom and Kommunity": The social world of early Christianity, 1975.
Goguel, Introduction	M.Goguel, Introduction au nouveau Testament IV,2, Paris 1922-1926.
Haase, Rechtssammlungen	R.Haase, Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Übersetzung, Wiesbaden 1963.
Hengel, Judentum und Hellenismus	M.Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1968.
Heyob, The cult of Isis	S.Kelly Heyob, The cult of Isis among women in the greco-roman world, Leiden 1975.
Honigsheim, Soziologi-	P.Honigsheim, "Soziologische und ethno-

sche und ethnologische Literatur	logische Literatur" (Vierteljahrshefte fur Soziologie 7, Heft 3-4 (1928).
Jeremias, Die Gleichnisse	J.Jeremias, Die gleichnisse Jesu, Zurich 1956[3].
Jeremias, Der Sleier	A.Jeremias, "Der Sleier der Sumer bis heute", AO 31, 1/2, 1931.
Jervell, Imago	J.Jervell, Imago Dei, Gen.1,26F. Im spatjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, Gottingen 1960.
Isenberg, Millenarism	S.R.Isenberg, "Millenarism in Grecoroman Palestine", Religion 4 (1974).
Καραβιδοπούλου, Εισαγωγή	Ι.Καραβιδοπούλου, Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη, Θεσσαλονίκη 1983.
Καραβιδοπούλου, «Εικών»	Ι.Καραβιδοπούλου, «Είκών Θεοῦ» και «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ παρά τω Αποστόλω Παύλω, Θεσσαλονίκη 1964.
Καραβιδοπούλου, Αμαρτία	Ι.Καραβιδοπούλου, Η αμαρτία κατά τον Απόστολο Παύλο, Θεσσαλονίκη 1968.
Καραβιδοπούλου, Διδασκαλία Φίλωνος	Ι.Καραβιδοπούλου, Η περί θεού και ανθρώπου διδασκαλία Φίλωνος του Αλεξανδρέως, Αθήναι 1966.
Καραβιδοπούλου, Προς	Ι.Καραβιδοπούλου, Αποστόλου Παύλου επι-

Εφεσίους, προς Κολοσσαείς	στολές προς Εφεσίους, Φιλιππησίους, Κολοσσαείς, Φιλήμονα, Θεσσαλονίκη 1981.
Kasemann, Amt und Gemeinde	E.Kasemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, Exegetische Versuche und Besinnungen I, Gottingen 1964[3].
Kittel, «Δόξα»	G.Kittel, «Δόξα», THWNT II, 236-256.
Kümmel, Einleitung	W.G.Kümmel, Einleitung in das Neuen Testament, Heidelberg 1963[12].
Kurt, Die Gnosis	R.Kurt, Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion, Gottingen 1978.
Kroger, Manadism	R.K.Kroger, "An inquiry into evidence of Manadism in the Corinthian congregation", SBL, Seminar Papers 14 (1978).
Lang, The making	A.Lang, The making of religion, N.York 1900[2].
Leipoldt, Mysterien	J.Leipoldt, "Mysterien", RRG[3] IV, 1232.
Leon-Dufour, Λεξικό	Xavier Leon-Dufour, Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας, ελλ.μετ., Αθήνα 1980.
Lowie, Primitive religion	R.H.Lowie, Primitive religion, N.York 1970[3].

Moore, Judaism	G.F.Moore, Judaism, I-VI:Cambridge 1946.
Maconi, Unverstandnis	Maconi, Unverstandnis fur die Welt der Religion, Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Freiburg 1972, Band 5.
Meeks,Urban christians	W.A.Meeks, The first urban christians, N.Haven-London 1980.
Meyer, Rabbinische Anthropologie	R.Meyer, "Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie", BWANT, F.4, H.22. Stuttgart 1937.
Muller, Die Haustafel	K.Muller, "Die Haustafel des Kolosserbriefes und das Antike Frauenthema", Die Frau im Urchristentum, Rahner-Schlier, Freiburg-Basel-Wien 1983.
Moltmann,Die Bibel und das Patriarchat	J.Moltmann, "Die Bibel und das Patriarchat", EvTh 42(1982), 48.
Muller, Altsüdarabische Beitrage	W.Müller, "Altsüdarabische Beitrage zum Hebraischen Lexicon", ZAW 75(1963),304-316.
Μπρατσιώτη,Ανθρωπολογία	Ν.Π.Μπρατσιώτη, Ανθρωπολογία της Π.Διαθήκης, Αθήναι 1967.
Μπρατσιώτη, «Ις»	Ν.Π.Μπρατσιώτη, «Ις», THWAT,1973.
Μπρατσιώτη, Γένεση	Π.Μπρατσιώτη, Γένεσις (κεφ.Α-Γ), Σημειώ-

	σεις ερμηνείας Π.Διαθήκης, Αθήναι 1948.
Oepke, Γυνή	A.Oepke, «Γυνή», THWNT I(1933),776-790.
Oepke, Ανήρ	A.Oepke,«'Ανήρ»,THWNT (1933),363.
Oepke, Κάλυμμα	A.Oepke,«Κάλυμμα,κατακαλύπτω»,THWNT III, 560-564.
Πατρώνου,Σχέσις παρόντος και μέλλοντος	Γ.Π.Πατρώνου, Σχέσις παρόντος και μέλλοντος εις την περί βασιλείας του θεού διδασκαλίαν της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Αθήναι 1975.
Pannenberg, Christentum and Mythus	W.Pannenberg, Christentum und Mythus, Gesammelte Aufsatze 2, Gottingen 1980,13-65.
Quispel, Der gnostische Anthropos	G.Quispel, "Der gnostische Anthropos und die judische Tradition", ERANOS JAHRB. 1953, 195-234.
Rendtorff, Die Geschichte	F.Rendtorff, Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1914.
Ringgren, Word and wisdom	H.Ringgren, Word and wisdom. Studies in the Hypostatization of divine qualities and functions in the ancient Near East, Lund 1947.
vRad, Das erste Buch Mose	G.von Rad, Das erste Buch Mose, Berlin, 1974^{4}.

vRad, Theology	G.von Rad, "The theology of Israel's historical tradition", Bd I, N.York 1962.
Σάκκου, Ο Πατήρ μου	Σ.Σάκκου, "Ὁ Πατήρ μου μείζων μου ἐστίν" Β΄, Θεσσαλονίκη 1968.
Schweitzer, Das Messianitats	A.Schweitzer, Das Messianitats und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, Tübingen-Leipzig 1901.
Schmidt, Der Ursprung	W.Schmidt, Der Ursprung des Gottesidee. Eine historischkritische und positive Studie, BD 12, Münster 1912-1955.
Scroggs, Communities	R.Scroggs, "The earliest christian communities as sectarian movement", Neusner Christianity, Judaism and other cult, 2-23.
Schmidt-Koppers, Der Mensch aller Zeiten	W.Schmidt-W.Koppers, "Der Mensch aller Zeiten", Bd.3, Gesellschaft und Wirtschaft der Volker, Regensburg.
Schmidt, Priesterschrift	W.H.Schmidt, "Die Schopfungsgeschichte der Priesterschrift", WMANT 17, Neukirchen 1967².
Schmithals, Die Gnosis in Korinth	W.Schmithals, "Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korinther Briefen", FRLANT 66, Gottingen 1956.

Σιμωτά, Ρουθ	Π.Σιμωτά, Το βιβλίον της Ρουθ, Θεσσαλονίκη 1971.
Stauffer,Εἷς	E.Stauffer,«Εἷς», THWNT II, 432-440.
Steck, Die Paradieserzahlung	O.P.Steck, Die Paradieserzahlung. Eine Auslegung von Gen.2,4b-3,24, Neukirchen 1970.
Στογιάννου, Ανάσταση των νεκρών	Βασ.Στογιάννου, Η Ανάστασις των νεκρών. Εισαγωγικά προβλήματα και ερμηνεία του Α΄Κορ.15, Θεσσαλονίκη 1977.
Στογιάννου, Νόμος	Βασ.Στογιάννου, Χριστός και Νόμος, Θεσσαλονίκη 1976.
Στογιάννου, Ελευθερία	Βασ.Στογιάννου, Ελευθερία. Η περί ελευθερίας διδασκαλία του Αποστόλου Παύλου και των πνευματικών ρευμάτων της εποχή του, Θεσσαλονίκη 1970.
Στογιάννου, Πρώτη επιστολή Πέτρου	Βασ.Στογιάννου, Πρώτη επιστολή Πέτρου, Θεσσαλονίκη 1980.
STR-BL.	H.L.Strack-P.Billerbeck, Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch II, München 1924. III,1954. IV, 1928. V,1956.
Theissen, Soziale	G.Theissen, "Soziale Schichtung in der Ko-

Schichtung	rinthischen Gemeinde, in Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tubingen 1979.
Theissen, Starken und Schwachen	G.Theissen, "Die Starken und Schwachen in Korinth", in Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tubingen 1979.
Thüsing, Per Christum in deum	W.Thüsing, "Per Christum in deum", NTA I, Munster 1969[2].
Weidiger, Die Haustafel	K.Weidiger, Die Haustafel. Ein Stück urchristliche Paränese, Leipzig 1928.
Weiss, Αρχέγονος Χριστιανισμός	J.Weiss, Ο αρχέγονος Χριστιανισμός, μετ. Σ.Αγουρίδη, Αθήνα 1983.
Westermann, Genesis	C.Westermann, "Genesis I", Teilband BKAT I/I 1974.
Westermann, Jahweglaubens	C.Westermann, "Das Verhaltnis des Jahweglaubens zu den aussenisraelitischen Religionen", Gesammelte Studien Thb 24, 1964.
Wilder, Rhetoric	A.N.Wilder, Early christian rhetoric, Cambrigde (Mass.), 1971[2].
Wilhelm, Die Oekonomica	F.Wilhelm, "Die Oekonomica der neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Plinthys", Rheinisches Museum 70(1915), 161-223.

Wright, Adam — N.T.Wright, "Adam in Pauline Christology", SBL, California 1983.

Ζήση, Άνθρωπος και κόσμος — Θ.Ζήση, Άνθρωπος και κόσμος εν τη οικονομία του Θεού κατά τον ιερό Χρυσόστομο, Θεσσαλονίκη 1971.

Ε Ι Σ Α Γ Ω Γ Η

1. ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΟ ΘΕΜΑ

α. Το πρόβλημα
β. Τα παύλεια δεδομένα για τη γυναίκα
γ. Η σημασία της παύλειας περικοπής Α΄Κορ.11,2-16

α. Το πρόβλημα

Αδιαμφισβήτητη είναι η συμβολή των γυναικών στήν ιεραποστολική δράση του αποστόλου Παύλου για τη διάδοση του Ευαγγελίου του Ιησού Χριστού. Με ρητές αναφορές ή απλές νύξεις στα παύλεια κείμενα καί στο βιβλίο των Πράξεων ο απ. Παύλος παρουσιάζεται όχι μόνο να επιτρέπει στις γυναίκες ενεργό συμμετοχή στόν αγώνα της Εκκλησίας, αλλά καί να συνεργάζεται μαζί τους.

Στην Εκκλησία της Κορίνθου αναφέρονται με σαφήνεια τρεις γυναίκες: Η Φοίβη αναγνωρίζεται ως άδελφή καί διάκονος τῆς Ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς (Ρωμ.16,1) και γίνεται «προστάτις πολλῶν» και του ιδίου του απ. Παύλου (Ρωμ.16,2). Η Χλόη ενδιαφέρεται για τα προβλήματα της κοινότητας και αποστέλλει ανθρώπους της στην Έφεσο για να ενημερώσουν τον Παύλο (Α΄Κορ. 1,11). Σημαντικό ρόλο φαίνεται να παίζει επίσης και η Πρίσκιλλα δίπλα στο σύζυγό της Ακύλα τόσο στην Κόρινθο, όσο και αργότερα στην Έφεσο, όπου διατηρεί «κατ᾽οἶκον ἐκκλησία» (Ρωμ.16,3-5α, Πρξ.18,2-3.26). Αλλά και η απλή νύξη στον οίκο Στεφανά και Φορτουνάτο (Α΄Κορ.16,15) σίγουρα προϋποθέτει και γυναίκες που παραμένουν ανώνυμες, αλλά είναι δραστηριοποιημένες στη ζωή της Εκκλησίας.

Στο χαιρετιστήριο κατάλογο του 16ου κεφ. της προς Ρωμαί-

αυς[1] επιστολής του αποστόλου Παύλου αναφέρεται μια σειρά γυναικείων ονομάτων και η δράση τους στην Εκκλησία. Η Μαρία (στχ.6), που κοπίασε πολύ ἐν Κυρίῳ με την Τρύφαινα, την Τρυφώσα και την αγαπητή Περσίδα (στχ.12), το ζεύγος Ανδρόνικος και Ιουλία (κατά τον P^{46}) ή Ιουνία (κατά το εκκλησιαστικό κείμενο), που κατατάσσονται μεταξύ των αποστόλων, όπως επίσης και η Ιουλία, η μητέρα του Ρούφου (στχ.13) και η αδελφή τού Νηρέα (στχ. 15).

Στο κείμενο των Πράξεων πρώτη χριστιανή στον ευρωπαϊκό χώρο μαρτυρείται η Λυδία που προσφέρει το σπίτι για φιλοξενία στον Παύλο (Πράξ.16, 14-15). Σύμφωνα με την επιστολή προς Φιλιππησίους επίσης σημαίνουσες προσωπικότητες στους Φιλίππους φαίνεται ότι είναι η Ευοδία και η Συντύχη[2], οι οποίες αν και διαφωνούν μεταξύ τους, χαρακτηρίζονται από τον Παύλο ως συναθλήτριές του (Φιλ. 4,2-3). Η Απφία από την προς Φιλήμονα επιστολή (Φιλημ.1,2), η Νύμφα με την κατ'οίκον εκκλησία της (Κολ. 4,15) και η Κλαυδία (Β'Τιμ. 4,21) μαρτυρούν επώνυμα για τη ζωή και δράση των γυναικών στις πρώτες εκκλησιαστικές κοινότητες.

Η ιστορική αυτή παρουσία των γυναικών στις πρωτοχριστιανικές κοινότητες που ιδρύει ο απόστολος Παύλος αποκαλύπτονται ευκαιριακά και περιστασιακά μέσα από τα βιβλικά κείμενα. Συστηματική έκθεση για τη γυναικεία συμβολή κατά τη βιβλική εποχή δε διασώθηκε, εκτός από τα σχετικά στοιχεία που καταγράφονται στα Συναξάρια[3] της Ορθόδοξης Εκκλησίας για την εποχή αυτή. Εξάλλου η ζωντανή παράδοση της Εκκλησίας μας συνεχίζει να μαρτυρεί μέχρι και τον αιώνα μας για τις γυναίκες διακόνισσες, που σημάδεψαν

---

1. Για τη θέση του 16ου κεφ. της προς Ρωμαίους επιστολής βλ. Καραβιδόπουλος, Εισαγωγή, σ.287.

2. Αγουρίδη, Ο ρόλος των γυναικών, σ.77-85.

3. Για το συναξάρι της Σαμαρείτιδας βλ. Συναξαριστής, τόμ. Θ΄σ.536-546 και της πρωτομάρτυρος Θέκλας βλ. τόμ. Θ΄,σ.502-513.

εποχές μ'εκκλησιαστική ακμή[4] και αγιότητα[5].

Τα γυναικεία αναστήματα της Βιβλικής εποχής προκαλούσαν πάντα το θαυμασμό και γινόταν πρότυπα για μίμηση από τις επόμενες γενιές των χριστιανών[6]. Πουθενά όμως δεν αναφέρεται η Εκκλησία να έχει αναθέσει επίσημο ηγετικό ρόλο στη γυναίκα. Η εκτίμηση και η αναγνώριση του Παύλου απέναντι σε ορισμένες γυναίκες δημιουργούν την εντύπωση ότι ο ίδιος ο απόστολος συνεργάζεται χωρίς πρόβλημα μαζί τους, τις χρησιμοποιεί ως διακόνους και τις ονομάζει προστάτιδες, αποστόλους και συναθλήτριές του. Η εντύπωση όμως αυτή αρχίζει να κλονίζεται σοβαρά με τις συστάσεις του για υποταγή και σιωπή (Α'Κορ. 14,34-35, Α'Τιμ. 2,11εξ., Τιτ. 2,5), έτσι όπως ερμηνεύονται,διότι ενισχύουν και καθιερώνουν την υποτίμηση της γυναίκας.

Αντιφατική λοιπόν φαίνεται ότι είναι η στάση του Παύλου απέναντι στη γυναίκα. Διότι άλλοτε τοποθετείται ρητά για την ισότητα και άλλοτε για την υποταγή και τη σιωπή των γυναικών.Με τις αντιθέσεις αυτές εύλογα διερωτάται κανείς πώς εξηγείται μια τέτοια στάση. Μπορεί να οδηγήσει στη διαπίστωση πως ο Παύλος είναι ασαφής και παράλογος[7]. Το πρόβλημα αυτό άρχισε να απασχολεί έντονα τη Βιβλική επιστήμη μετά την εμφάνιση του φεμινιστικού κινήματος.

---

4. Όπως μαρτυρεί η 3η Ιουστινιάνειος Νεαρά, στο Ναό της Αγίας Σοφίας είναι ανάγκη να υπηρετούν μαζί με τους εξήντα ιερείς, τους εκατό διακόνους και σαράντα διακόνισσες. Βλ. Θεοδώρου, Χειροτονία ή χειροθεσία, 71. Την εποχή επίσης του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου, (10ος αι.) και της Άννας Κομνηνής (12ος αι.) μαρτυρούνται διακόνισσες, όπ.παρ. σ.36.

5. Μαρτυρείται επίσης διακόνισσα χειροτονημένη από τον Άγ. Νεκτάριο το 1911, βλ. Θεοδώρου, όπ. παρ. σ. 95-96 υποσ. 4.

6. Ι. Χρυσοστόμου, PG 60, 663-666.

7. Gould-Davis, Το πρώτο φύλο, σ.260.293εξ.

Μια πρώτη άποψη για το πρόβλημα αυτό διατύπωσε ο Oepke[8], που για αρκετά χρόνια επικρατούσε στη βιβλική επιστήμη. Σύμφωνα μ'αυτήν ο Παύλος πράγματι παρουσιάζει αντίφαση, διότι βρίσκεται ανάμεσα σε δύο αντίθετους κόσμους. Όταν, για παράδειγμα, υποστηρίζει την ισότητα, εκφράζει την ελληνορωμαϊκή νοοτροπία με τις προοδευτικές ιδέες της για τις ελευθερίες των γυναικών και, όταν ακολουθεί την ιουδαϊκή συντηρητική τακτική που υποτιμά τη θέση της γυναίκας, υπογραμμίζει την υποταγή και σιωπή των γυναικών.

Η μελέτη της πρώτης χαρισματικής ζωής των εκκλησιαστικών κοινοτήτων σε αντίθεση με τη μετέπειτα ιεράρχηση της εξουσίας στην Εκκλησία έδωσε ένα νέο πλαίσιο[9] για τη θεώρηση του προβλήματος. Στο νέο αυτό πλαίσιο το γυναικείο θέμα τοποθετήθηκε ως εξής[10]. Οι αναφορές που αναγνωρίζουν ισότητα και συμμετοχή των γυναικών στην ιεραποστολική δράση του Παύλου αφορούν στην χαρισματική ζωή των χριστιανών. Ενώ όσες αναφέρονται στην υποταγή και τη σιωπή, προέρχονται από την εποχή που το χαρισματικό στοιχείο είχε υποχωρήσει, καταπιεσμένο από την ιεράρχηση της ανδρικής εξουσίας που καθιερώθηκε στην πολεμική εναντίον του γνωστικισμού.

Τις δύο τελευταίες δεκαετίες η ερμηνευτική προσπάθεια της φεμινιστικής θεολογίας τοποθέτησε το πρόβλημα αυτό σε μια νέα προοπτική. Η φεμινιστική θεολογία, πτυχή της θεολογίας της απελευθέρωσης, αρχίζει να παρουσιάζει σήμερα ολοένα και μεγαλύτερο ενδιαφέρον. Η ερμηνευτική κριτική που ασκεί υποστηρίζει ότι τα βιβλικά κείμενα σαν ιστορικά έργα δεν είναι δυνατόν να έχουν μείνει ανεπηρέαστα από τις σχέσεις καταπίεσης και εκμετάλλευ-

---

8. Oepke, Γυνή, σ.776-790.

9. Kasemann, Amt und Gemeinde, σ.123.108.128εξ.

10. Blum, Das Amt der Frau, σ.142-161. Βρβλ Thrade, Ärger, σ.101

σης[11]. Με βάση την προϋπόθεση αυτή το στοιχείο της κυριαρχίας και υποταγής εντάχθηκε στη μεταβλητή του χρόνου και του πολιτιστικού και κοινωνικού περιβάλλοντος, ενώ η ισότητα στον πυρήνα του ευαγγελικού κηρύγματος.

Η Woman's Bible της E.Stanton, που γράφτηκε μετά από την απαίτηση του πρώτου συνεδρίου των γυναικών στα τέλη του περασμένου αιώνα[12], δημιούργησε μεγάλη συζήτηση. Αυτό που απόμεινε από τη συζήτηση ήταν η άποψη της Stanton ότι το βιβλικό κείμενο είναι ανδροκεντρικό, γιατί γράφτηκε από άνδρες, σε ανδρική γλώσσα και εκφράζει τον πατριαρχικό πολιτισμό[13]. Η διαπίστωση αυτή, συνεχίζει, εξηγεί γιατί η Αγία Γραφή περιέχει αντιφατικές αναφορές, που δεν έχουν την ίδια αξία και γι'αυτό δεν πρέπει να

---

11. Schüssler-Fiorenza, In memory of her, σ.6. Ο όρος φεμινιστική θεολογία ή ερμηνευτική χρησιμοποιείται, επειδή έχει επικρατήσει παρά τις τυχόν αμφιβολίες, αν μπορεί να θεωρηθεί δόκιμος θεολογικός όρος.

12. Στο Συνέδριο του 1852 η Antoinette Brown ζήτησε να διακηρυχθεί στις αποφάσεις του, ότι τα δικαιώματα της γυναίκας μπορούν να θεμελιωθούν στην Αγία Γραφή. Ο γυναικείος όμως κόσμος διχάσθηκε αναφορικά με την πρόταση αυτή. Μια ομάδα υποστήριζε την πρόταση ενώ μια άλλη τοποθετήθηκε αρνητικά, με βάση την άποψη ότι η Αγία Γραφή ευθύνεται ιδιαίτερα για τη διαιώνιση της υποταγμένης θέσης της γυναίκας. Η Ernestine Rose, που εκπροσωπούσε αυτή τη δεύτερη θέση υποστήριξε ότι, αν κανείς θελήσει να επικαλεσθεί την Αγία Γραφή για τα δικαιώματα της γυναίκας, οφείλει προηγουμένως να τη μεταγλωττίσει. Έτσι γράφτηκε από την Elisabeth Stanton η Woman's Bible, η οποία παρουσιάσθηκε στο νέο Συνέδριο των γυναικών το 1896, για να απορριφθεί τελικά και να επικρατήσει η άποψη της Brown. Για την επικράτηση αυτή συνέβαλε αποφασιστικά ο νεοπροτεσταντικός κόσμος με το σύνθημα του στιχ. Γαλ. 3,28 «ούκ ένι άρσεν καί θήλυ». Βλ.σχ.Schussler-Fiorenza, Die Rolle der Frau, σ.3 και Siclair, The emancipation, σ.197-203. Πρβλ. Moltmann-Wendel, Frauenbefreiung, σ.50-52.

13. Welter, Introduction, σ.XXII. Πρβλ. Schüssler-Fiorenza, In memory of her, σ.7εξ.13.

αποδίδεται σ'αυτές θέση αυθεντίας. Παρουσιάζεται λοιπόν επιτακτική η ανάγκη κατά την ερμηνευτική διαδικασία να διαχωρίζονται τα πολιτιστικά στοιχεία της πατριαρχικής εποχής από το γνήσιο βιβλικό μήνυμα[14].

Μια τέτοια προσέγγιση της Αγίας Γραφής, που τη θεωρεί συλλογή από διαφορετικές πολιτιστικές αναφορές συνδεδεμένες με το ευαγγελικό μήνυμα, δημιουργεί την ανάγκη να καθοριστούν τα κριτήρια που θα οδηγήσουν τον ερμηνευτή να διακρίνει και να διαχωρίσει τα πατριαρχικά πολιτιστικά στοιχεία από τον πυρήνα του ευαγγελικού μηνύματος. Για το σκοπό αυτό προσφέρονται δύο τρόποι[15]: α) να επικαλεσθεί ο ερμηνευτής ως θεμελιακό κριτήριο τη θεολογική διδασκαλία της εκκλησιαστικής αυθεντίας ή β) να ακολουθήσει τη διάκριση του κανόνα μέσα στον κανόνα του προτεσταντικού κόσμου, στη θέση του οποίου είναι τα παύλεια κείμενα.

Η δεύτερη μέθοδος προσκρούει σ'ένα θεμελιακό πρόβλημα. Αν κανείς θελήσει να την ακολουθήσει, τότε μέσα σ'αυτά τα παύλεια κείμενα, που θεωρούνται ο κανόνας μέσα στον κανόνα της Αγίας Γραφής, θα πρέπει να εντοπίσει το νέο κανόνα. Για το σκοπό όμως αυτό δεν προσφέρονται άλλα κριτήρια πέρα απ'αυτά που προσφέρει η φεμινιστική προβληματική, με αποτέλεσμα η μέθοδος να προσδιορίζεται από τα κοινωνικά δεδομένα.

Στη δεκαετία του '70 έγινε κάποια προσπάθεια να εξομαλυνθούν οι αντιθέσεις ανάμεσα στη φεμινιστική ερμηνευτική και τη βιβλική επιστήμη. Το αποτέλεσμα ήταν να εντοπισθούν μέσα στο πατριαρχικό πλαίσιο τα απελευθερωτικά μηνύματα της Αγίας Γραφής.

---

14. Schüssler-Fiorenza, In memory of her, σ.13.

15. Η παρατήρηση είναι της Schussler-Fiorenza: "In order to sift out such a truth this model of interpretation must resort, however, to the doctrinal model by appealing to the teaching authority of the church or to the 'cannon', within the cannon", σ.14.

Η Letty Russel[16] διακρίνει ανάμεσα στον τύπο και το περιεχόμενο, τη θεολογική ουσία και τις ιστορικές συνθήκες μέσα στην Αγία Γραφή. Σύμφωνα με αυτήν οι παύλειες δηλώσεις για τη γυναικεία υποταγή ανήκουν στη μεταβλητή του χρόνου, ενώ το ευαγγέλιο δόθηκε σε άνδρες και γυναίκες. Η Rosemary Ruther[17] εντοπίζει το απελευθερωτικό μήνυμα στο προφητικό κήρυγμα, ενώ η Phyllis Trible[18] καταλήγει στη διαπίστωση ότι σε όλη τη γραμμή της ιστορικής αποκάλυψης λειτουργεί η απελευθερωτική δύναμη του Θεού, που ο ερμηνευτής καλείται να εξαγάγει από το κείμενο και όχι να του εισαγάγει δικά του στοιχεία.

Στο επίπεδο της κοινωνιολογίας της γνώσης έγιναν προτάσεις από τη Mary Daly[19], η οποία στηρίζεται στις απόψεις για τον άφυλο άνθρωπο της Simone de Beauvoir και δίδει θεωρητικά βιβλικά πρότυπα ανεφάρμοστα στην πράξη.

Εκτός από την αμφισβήτηση του βιβλικού κειμένου ως ανδροκρατικού η φεμινιστική θεολογία εγείρει δύο ακόμη ενστάσεις προς τη βιβλική επιστήμη. Η πρώτη πλήττει τον τρόπο που συγκροτήθηκε ο κανόνας της Αγίας Γραφής[20] και η δεύτερη την ανδρο-

16. Russel, Human Liberation, σ.87εξ.

17. Ruther, A religion for women, σ.307-311 και The feminist critique, σ.388-402.

18. Trible, God and the Rhetoric, σ.1.202 και Depatriarchalization, σ.30-49.

19. Η Mary Daly προτείνει ένα πρότυπο γυναικοκεντρικής κοινωνίας, που θα χρησιμοποιεί νέα γλώσσα, νέες δομές κοινωνικής και πολιτιστικής ζωής, νέες παραδόσεις, που θα παράγουν νέα κείμενα σε αντιπαραθεσμό της βιβλικής ανδροκεντρικής παράδοσης. The church and the second sex, Gynecology και Beyond the God.

20. Αναλυτική ανάπτυξη και κριτική των μέχρι τώρα θέσεων γίνεται από τη Schussler-Florenza, In memory of her, σ.49-56. Σχετικά με τα απόκρυφα βλ.σ.53.

κεντρική, επί αιώνες τώρα, ερμηνευτική των αγιογραφικών κειμένων[21], η οποία δεν πρέπει να αποσιωπηθεί αλλά να παρουσιασθεί. Η ένσταση υποστηρίζει ότι η σύνταξη του κανόνα έγινε σε εποχή που σημειώθηκε μέσα στην εκκλησία έξαρση του πατριαρχισμού από αντίδραση προς το γνωστικισμό, που είτε επέτρεπε ασύδοτες ελευθερίες στις γυναίκες, ή τις αντιμετώπιζε αρνητικά. Μέσα σ'αυτά τα πλαίσια κείμενα που έδιναν πρωτεύοντα ρόλο στη γυναίκα, παραμερίσθηκαν στα απόκρυφα, όπως π.χ. οι Πράξεις Παύλου και Θέκλης, ενώ εντάχθηκαν στον κανόνα εκείνα που την τοποθετούν σε περιθωριακή και υποταγμένη θέση.

Σημαντική πρόοδο στις μελέτες για τη θέση της γυναίκας κατά τη βιβλική εποχή και ιδιαίτερα στις παύλειες κοινότητες προσφέρουν νεώτερες κοινωνιολογικές μελέτες στην Αγία Γραφή. Περίφημες είναι οι εργασίες των Scroggs[22], Gager[23], Isenberg[24], Theis-

21. Η Schüssler-Fiorenza, In memory of her, σ.43-48, αναφέρει χαρακτηριστικά την ερμηνευτική περιπέτεια του στιχ. Α΄Κορ. 11,3 σε πέντε σύγχρονες μεταφράσεις στην αγγλική γλώσσα, η οποία έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την εργασία αυτή: Η φιλολογική κατά λέξη μετάφραση αποδίδει τη λέξη «κεφαλή» με το αγγλικό "head", η RSV στο 3β αντί του τύπου «ανήρ» γράφει «σύζυγό της».Στην New English Bible παραλληλίζεται το ζεύγος 3β με το 3γ: "Woman's head is man as Christ's head is God". Στην Living Letters αλλάζει η σειρά των ζευγών ως εξής 3β-3α-3γ και η λέξη κεφαλή αποδίδεται με το "Responsbible to". Ενώ στο Good News for Modern Man κεφαλή μεταφράζεται με το "Supreme over".

22. Κατά τον Scroggs, Communities, σ.2-23, η χριστιανική κοινότητα χαρακτηρίζεται ως αιρετική ομάδα, διότι παρουσιάζει τα εξής στοιχεία:1) επανάσταση-διαμαρτυρία, 2) απόρριψη του ιουδαϊκού κατεστημένου, 3) δεν έχει ιεραρχική τάξη, 4)προσφέρει αγάπη και αναγνώριση περιθωριακών ομάδων, 5) πλήρη αδελφοσύνη και 6) πλήρη συμφωνία.

23. Ο Gager, Kingdom and Kommunity, σ.95εξ., υποστηρίζει την κοινωνική δύναμη της χριστιανικής ομάδας, που στηρίζεται στον αποκαλυπτικό και προφητικό χαρακτήρα των παραδόσεων, αν και συγκροτείται από δυστυχείς και μη προνομιούχους.

24. Ο Isenberg, Millenarism, σ.26-46, αποδέχεται τις απόψεις του

sen[25] και Meeks[26]. Πέρα από το γεγονός ότι οι μελέτες αυτές παρουσιάζουν το κοινωνικό πλαίσιο των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων και έτσι συνεχίζουν την έρευνα του Sitz im Leben των βιβλικών κειμένων, προχωρούν ακόμη και στο σημείο να διατυπώνουν ενδιαφέροντα ερωτήματα για τη σχέση που είχαν οι χριστιανικές κοινότητες με την κοινωνία. Εάν τα ερωτήματα αυτά[27] μεταφερθούν στο σύγχρονο κοινωνικό πλαίσιο, είναι χρήσιμα για τη μελέτη επίκαιρων προβλημάτων.

Παρ' όλα όμως αυτά, το γυναικείο πρόβλημα, ενώ προβάλλει στη βιβλική επιστήμη θέματα θεμελιακά ως προς την κοινωνιολογική θεώρηση, τη διάκριση του πολιτιστικού πατριαρχικού περιβάλλοντος, την

Scroggs και υποστηρίζει τη θρησκευτική δύναμη της χριστιανικής ομάδας εναντίον και έξω από τον Ιουδαϊσμό.

25. Ο Theissen, Soziale Schichtung και Starken und Schwachen, σ.221-289, διακρίνει μεταξύ του κινήματος του Ιησού και των χριστιανικών κοινοτήτων της ιεραποστολής στα αστικά κέντρα του ελληνορωμαϊκού κόσμου. Από τις τάξεις των προνομιούχων προέρχονται τα ηγετικά στελέχη των ελληνορωμαϊκών κοινοτήτων, οι οποίες ακολουθούν τη διαδικασία της προσαρμογής, ενώ το κίνημα του Ιησού ακολουθούσε την κοινωνιολογική θεωρία του ανταγωνισμού. Η ατμόσφαιρα των κοινοτήτων κυριαρχείται από τη σχέση love-patriarchalism.

26. Ο Meeks, Urban Christians, αναλύει τις παύλειες κοινότητες από τη μια πλευρά σαν εσχατολογικές αιρετικές ομάδες με αυστηρά περιορισμένο αριθμό μελών και από την άλλη όχι μόνο ως ανοικτές στον κόσμο, αλλά να τον προσελκύσουν με το κήρυγμά τους. Στο κοινωνικό αλλά και εκκλησιολογικό πλαίσιο τοποθετεί την υποδεέστερη θέση της γυναίκας ο Βασιλειάδης, Οι σχέσεις, σ.43. Για την εκκλησιολογική του τοποθέτηση βλ. Εκκλησιολογικές αφέσεις, σ.394-396.

27. Τα ερωτήματα που διατυπώνονται γενικά είναι: 1. Σε ποιο βαθμό η θρησκευτική ομάδα αποτελείται αποκλειστικά από ενεργά μέλη της κοινότητας; 2. Σε ποια έκταση η ομάδα αποδέχεται αξίες και δομές της κοινωνίας; 3. Σε ποιο βαθμό η κοινότητα έχει αφομοιωτική ικανότητα και κατά πόσο συμπληρώνεται; Ειδικές ερωτήσεις για το θέμα της γυναίκας είναι επίσης οι εξής: α) Πόσο οι πρωτοχριστιανικές ομάδες ήταν υπέρ ή κατά της οικογένειας; β) Πώς ήταν η γυναίκα στην Παλαιστίνη; γ) Πώς ήταν η Ιουδαία στην Κόρινθο; δ) Πώς ήταν η ειδωλολάτρις στη Γαλατία;

ερμηνευτική του ευαγγελικού πυρήνα, αλλά και τη σύνταξη του κανόνα, φθάνει επί πλέον και στο σημείο να αμφισβητεί θεολογικά τη βιβλική γλώσσα που χρησιμοποιείται, για να εκφράσει το Θεό. Αρνείται τα αρσενικά ονόματα, επειδή είναι για τη γυναίκα συνδεδεμένα με τη βία, την εξουσία και τον ανδρικό αυταρχισμό. Αντιπροτείνει θηλυκά ονόματα και κατηγορίες, γιατί ταιριάζουν με την έννοια της θυσίας και της αγάπης του Θεού και ζητά αντίστοιχη μεταγλώττιση της Αγίας Γραφής. Με αυτόν τον τρόπο θεωρεί ότι θα αποκατασταθούν οι γυναίκες, θα αποκτήσουν δύναμη, ελευθερία και ανεξαρτησία[28] και θα μπορούν να ακούν το ευαγγέλιο στη δική τους γλώσσα[29].

Το θέμα της γυναίκας στα βιβλικά κείμενα και η οξεία λοιπόν προβληματική γύρω από αυτό δικαιολογεί την άποψη ότι πράγματι είναι ικανό να ανατινάξει καίρια θεμελιακά σημεία της πίστης[30]. Γι'αυτό άλλωστε απαιτείται και κάποια επιφύλαξη απέναντί του. Αξίζει όμως να σημειωθεί ότι οι ενδιαφέρουσες πτυχές στις οποίες αναπτύσσεται το θέμα γίνονται αφορμή για μια σειρά άλλες ερωτήσεις και απορίες, που οδηγούν σε νέες θέσεις αναγκαίες για τις απαιτήσεις της σύγχρονης εποχής.

Έτσι μια πρώτη αμφισβήτηση και αντίρρηση που θα μπορούσε να διατυπώσει κανείς προς τη θεμελιακή προϋπόθεση της νεώτερης φεμινιστικής ερμηνευτικής είναι η εξής: Πράγματι η θέση της κυριαρχίας έχει άμεση σχέση με το κοινωνικό πλαίσιο του πατριαρχικού περιβάλλοντος και η ισότητα των ανθρώπων με τον πυρήνα του ευαγγελικού μηνύματος; Η αμφισβήτηση προβάλλεται για τους εξής λόγους: α) η κυριαρχία προϋποθέτει το εξουσιαστικό χάρισμα προς την άλογη δημιουργία που έδωσε ο Θεός σε άνδρα και γυναίκα, το

28. Christ, Why women, σ.273-278.277. Trible, God and the Rhetoric, σ.203.

29. Russel, Die Befreiende Macht και Ringe, Autoritat der Bibel.

30. Were, Man, Women and the priesthood of Christ, σ.11.

οποίο δεν είναι δυνατόν να καταπιεσθεί και να μείνει στη αφάνεια, αλλά να διασωθεί στο σωστό προσανατολισμό και στα δύο φύλα και β) η ισότητα αν δε συμβάλλει στην ενότητα, συνοχή, κοινωνία και αγάπη των φύλων, αλλά προϋποθέτει εγωιστικά αυτονομημένα άτομα χωρίς προσωπική αγαπητική αναφορά, τότε διερωτάται κανείς ποια σχέση μπορεί να έχει μια τέτοια ισότητα με το Ευαγγέλιο του Ιησού Χριστού.

Η θεμελιακή λοιπόν αυτή αμφισβήτηση μας τοποθετεί κριτικά απέναντι στη φεμινιστική ερμηνευτική, αλλά η διάκριση του ευαγγελικού πυρήνα από τα πολιτιστικά στοιχεία του περιβάλλοντος μέσα στα παύλεια κείμενα προκαλεί το ενδιαφέρον. Η προσπάθεια όμως αυτή αποτελεί δύσκολο εγχείρημα, διότι τα δύο στοιχεία είναι άρρηκτα μεταξύ τους συνδεδεμένα. Γι'αυτό και υπάρχει κίνδυνος να ισοπεδωθούν στοιχεία του κηρύγματος με τα πολιτιστικά δεδομένα ή αντίστροφα πολιτιστικές μεταβλητές να αναχθούν στο επίπεδο του ευαγγελικού μηνύματος. Γι'αυτό ιδιαίτερα προβάλλει η ανάγκη να προσδιορισθούν εκείνα τα κριτήρια βάσει των οποίων μπορεί ασφαλέστερα να γίνει η προσπάθεια αυτή. Παραμένει όμως το ερώτημα ποια κριτήρια θα έχει ο ερμηνευτής; Νομίζουμε πως για τη διαμόρφωσή τους μπορεί να συμβάλει αποφασιστικά η παρουσίαση των ερμηνειών στην ιστορική εξέλιξη. Διότι με τον τρόπο αυτό θα γίνει φανερό αν είναι επηρεασμένες από την ανδροκρατική κοινωνική νοοτροπία, ενώ οι εξαιρέσεις που ίσως διαπιστωθούν και έχουν σχέση με τη διατύπωση του κηρύγματος είναι δυνατόν να καθοδηγήσουν τον ερμηνευτή να επιλέξει τα κριτήριά του.

Άλλη πτυχή έρευνας που προσφέρει θετικά στοιχεία είναι οι κοινωνιολογικές έρευνες των παύλειων κοινοτήτων, διότι ανοίγουν ευρείς ορίζοντες, για να εξιχνιασθεί η θέση της χριστιανής γυναίκας - είτε ιουδαίας είτε εθνικής - και διευκολύνουν τη διατύπωση ειδικών ερωτημάτων πάνω στο θέμα. Για παράδειγμα: ποια είναι η θέση της γυναίκας στο θρησκευτικό περιβάλλον του Παύλου και ποια στο ανδροκεντρικό κοινωνικό; Πώς τοποθετείται ο Παύλος

απέναντι σε αυτό; Το λαμβάνει απλά υπόψη του, το αναγνωρίζει, ή το κατοχυρώνει θεολογικά διαιωνίζοντας και καθιερώνοντας τήν υποταγή της γυναίκας με χριστολογική θεμελίωση[31]; Ή μήπως αποδέχεται το κοινωνικό, πολιτιστικό και θρησκευτικό περιβάλλον στο σημείο που εξυπηρετείται το Ευαγγέλιο του Χριστού; Δηλαδή δανείζεται τη γλώσσα και σκέψη του, για να δώσει το μήνυμά του στην επικαιρότητα των συγχρόνων του;

Πώς περνούν στη χριστιανική κοινότητα οι κοινωνικές διαφορές προνομιούχων και μη προνομιούχων γυναικών; Η χριστιανική κοινότητα έχει κοινωνικά ή χαρισματικά κριτήρια, τα οποία προέρχονται από την ενέργεια του Αγίου Πνεύματος; Η ισότητα και η ενεργός συμμετοχή αναφέρονται μόνο σε χαρισματούχες γυναίκες, ενώ η υποταγή έχει σχέση με το πλήθος των απλών γυναικών; Κι αν υπάρχει ξεχωριστή θέση χαρισματούχων γυναικών, γιατί δε δίνεται σ'αυτές η ηγετική θέση στη δημόσια λατρεία;

Τί λόγους μπορεί να έχει ο Παύλος για να αποσρίπτει τη γυναίκα από τη θέση αρχής στην Εκκλησία; Αν πρόκειται για κοινωνικές, θρησκευτικές ή θεολογικές μεταβλητές της εποχής θα μπορούσαν σήμερα να αναθεωρηθούν. Αν όμως έχουν σχέση με θεμελιακές αρχές της πίστης του Ευαγγελίου, τότε θα έπρεπε να έχουν διαχρονικό χαρακτήρα. Ποια λοιπόν θέση κατέχει η γυναίκα στη θεολογική σκέψη του Αποστόλου Παύλου;

β. Τα παύλεια δεδομένα για τη γυναίκα

Στα παύλεια κείμενα πρωταρχική σημασία για τη γυναίκα κατέχει η διακήρυξη ισότητας του στχ. Γαλ.3,28 «οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καί

31. Bussmann, Christologische Begründung.

θῆλυ[32]· πάντες γάρ υμεῖς εἶς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ». Ο θαυμάσιος αυτός στίχος συνδυάζει κατά μοναδικό τρόπο την ισότητα ανάμεσα στα έθνη, τις κοινωνικές τάξεις και τα φύλα με την ἐν Χριστῷ ενότητα[33].

Η σύγχρονη προβληματική του στίχου επικεντρώνεται σε δύο σημεία[34]. Το πρώτο εξετάζει την προπαύλεια εκκλησιαστική παράδοση του στίχου σε σχέση με τα παύλεια χαρακτηριστικά του. Το δεύτερο ερευνά ενδεχόμενες γνωστικές επιδράσεις στον τρόπο που κατανοείται η ισότητα των φύλων[35].

Ο στχ. Γαλ. 3,28 έχει άλλα δύο παράλληλα στις παύλειες επιστολές: α) Α΄προς Κορ. 12,13 «καί γάρ ἐν ἑνί πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καί πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν» και β) προς Κολοσσαεῖς 3,11 «ὅπου οὐκ ἔνι Ἕλλην καί Ἰουδαῖος, περιτομή καί ἀκροβυστία, βάρβαρος, Σκύθης, δοῦλος, ἐλεύθερος, ἀλλά τά πάντα καί ἐν πᾶσιν Χριστός». Επειδή και οι τρεις παράλληλοι στίχοι επισημάνθηκε ότι βρίσκονται σε συνάφειες που παρουσιάζουν βαπτισματικό λειτουργικό χαρακτήρα, υποστηρίζεται η άπο-

---

32. Το ζεύγος «ἄρρην - θῆλυ» χρησιμοποιείται στη γλώσσα της αρχαίας ελληνικής ηθικής δίπλα στο ανήρ-γυνή για να δηλώσει 1) τη διαφοροποίηση των δύο φύλων: «τό δεῖν πάντ᾽ἄνδρα καί παῖδα, ἐλεύθερον καί δοῦλον, θῆλυν τε καί ἄρρενα» (Πλάτωνος, Νόμοι 665C), 2) την υπεροχή του άνδρα (Ἀριστοτέλους, Πολιτικά 1254β 13εξ. 1259β1 και 3) την αναγνώριση της αυτής ανθρώπινης ποιότητας και ικανότητας (κατά το Μουσώνιο Ρούφο, Στοβαίος II,31,123.126).

33. Bussmann, Christologische Begründung: σ.255.

34. Schussler-Fiorenza, In memory of her, σ.14-15. Πρβλ. Dautzenberg, Zur Stellung der Frau, σ.183.

35. Σύμφωνα με το γνωστικό μύθο ο πρώτος άνθρωπος ή το Πνεύμα μπορεί να κατοικεί και σε αρσενικό και σε θηλυκό σώμα. Οι διακρίσεις αυτές των φύλων δεν υφίστανται στην κατάσταση μετοχής στο Πνεύμα. Βλ. σχ. Blum, Das Amt der Frau, σ.153.

ψη ότι ο στχ. Γαλ. 3,28 περιέχει τη βαπτισματική διακήρυξη ισότητας των μελών της Εκκλησίας[36]. Είναι όμως πολύ χαρακτηριστικό ότι από τους δύο παράλληλους στίχους του Γαλ. 3,28 λείπει η σχετική αναφορά στο άρσεν και θήλυ με φανερή επί πλέον την προσπάθεια να προστεθεί σε άλλα χειρόγραφα[37]. Οι διαφορές των παράλληλων στίχων οφείλονται στο διαφορετικό τρόπο με τον οποίο απέδωσαν τη βαπτισματική παράδοση οι κοινότητες των Κολοσσών και της Κορίνθου[38].

Γίνεται όμως φανερό ότι η παράλειψη αυτή δείχνει κάποιο ενδοιασμό του Παύλου στην άρση των φυσικών διαφορών[39] που δόθηκαν από τη δημιουργία του Θεού. Το ίδιο όμως δεν ισχύει για τις φυλετικές ή κοινωνικές διακρίσεις που δεν ανάγονται στη θέληση του Θεού. Η βαπτισματική λοιπόν ισότητα των φύλων του στχ. Γαλ. 3,28 δεν αναφέρεται στην ισοπέδωση των φυσικών διαφορών που ως γνωστό υποστήριζαν οι γνωστικοί, αλλά στις διακρίσεις εκείνες που συσσωρεύθηκαν στα δύο φύλα από το κοινωνικό περιβάλλον και δεν ανήκουν σε αυτά από την αρχή. Τέτοιες διακρίσεις, όπως φαίνεται δεν έχουν καμιά θέση στις νέες χριστιανικές κοινότητες.

Άλλες αναφορές[40] στο θέμα της γυναίκας υπάρχουν στην Α΄προς

36. Betz, Die Botschaft des Paulus, σ.78-93. Boutier, Complexio oppositorum, σ.1-19.

37. Στο στχ. Κολ. 3, 11 προσθέτουν το «ἄρσεν καί θῆλυ» οι κώδικες D, F και G τα μικρογράμματα χειρόγραφα 629, η Ίταλα και μερικά χειρόγραφα της Βουλγάτας.

38. Boutier, Complexio oppositorum.

39. Την άρση των φυσικών διαφορών που δόθηκαν από τη δημιουργία υποστηρίζει ο Dautzenberg, Zur Stellung der Frau, σ.216. Ενώ ο Leipoldt, Die Frau, σ.120, εκφράζει σοβαρή επιφύλαξη στο πρόβλημα, αν ο στχ. Γαλ. 3,28 αναφέρεται πρώτιστα στο θέμα της γυναίκας.

40. Παύλεια αναφορά στη γυναίκα και μάλιστα στη σύζυγο παρατηρείται στο Α΄Θεσ.4,4, «εἰδέναι ἕκαστον ὑμῶν τό ἑαυτοῦ σκεῦος

Κορινθίους επιστολή: κεφ. 7, στχ.11,2-16 και 14,33β-35.

Το κεφ. 7 της Α'Κορ., αν και αναφέρεται στη γυναίκα, τοποθετείται όμως ειδικά στα ευρύτερα πλαίσια του γάμου, της χηρείας και της παρθενίας[41]. Η ιδιαιτερότητα των σχετικών αναφορών έγκειται στην έντονη εσχατολογική προοπτική, μέσα από την οποία θεωρούνται από τον Παύλο όχι μόνο οι σχέσεις των φύλων και οι παραπάνω καταστάσεις, αλλά και οι εθνικές διαφορές όπως και η κοινωνική θέση του δούλου[42]. Στο σημείο αυτό της εσχατολογικής ένταξης μπορεί κανείς να διακρίνει κάποια σχέση του κεφ. 7 με το Γαλ. 3,28[43]. Τίθεται όμως εδώ το ερώτημα: Πώς κατανοείται αυτή η εσχατολογική προοπτική; Προϋποθέτει την ισοπέδωση των φύλων κατά γνωστικό τρόπο ή την ανακαίνιση του καινού ἐν Χριστῷ ανθρώπου· την είσοδο δηλαδή της εσχατολογικής κατάστασης στη δημιουργική διαδικασία της καινής κτίσης μέσα στην ιστορία, χωρίς να αναιρούνται οι φυσικές διαφορές του άνδρα και της γυναίκας;

Ο ενδοιασμός του Παύλου για την ισοπέδωση των φυσικών διαφορών των φύλων εκφράζεται ευκρινέστερα στο κείμενο Α'Κορ. 11,2-16. Όπως όμως μέχρι τώρα το έχουν κατανοήσει πίστευσαν ότι επιστρατεύει επιχειρήματα για να στηρίξει την υπεροχή και εξουσία του άνδρα. Η προσπάθεια αυτή του Παύλου δημιουργεί την εντύπωση ότι δε στηρίζεται μόνο σε εποχιακά κοινωνικά και θρησκευτικά δεδομένα, αλλά επενδύεται και ενισχύεται με θεολογική θεμελίωση, σαν να πρόκειται να καθιερωθεί η υποταγή της

κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ», από μερικούς πατέρες και ξένους ερμηνευτές. Υπερισχύει όμως η άποψη ότι η αναφορά αυτή έχει σχέση με το ανθρώπινο σώμα. Βλ. σχετικά Γαλάνη, Α'Θεσσαλονικείς,σ.243εξ.

41. Α'Κορ. 7, 1-16. 25-40.

42. Α'Κορ. 7, 17-19. 29-31. Α'Κορ. 7, 20-24. 29-31.

43. Thyen, Nicht mehr, σ.156-162.

γυναίκας. Μέσα από αυτά τα πλαίσια, όπου υποστηρίζεται η ανδρική υπεροχή, διασώζεται επίσης η πολύτιμη μαρτυρία για την ενεργό συμμετοχή των γυναικών στην προσευχή και την προφητεία, όχι όμως και στη θυσία.

Η μαρτυρία αυτή έρχεται σε φανερή αντίθεση με την εντολή σιωπής και υποταγής στη γυναίκα κατά τους στχ. Α΄Κορ.14,33β-35. Η αντίφαση αυτή του Παύλου οδήγησε πολλούς ερμηνευτές να υποστηρίξουν ότι τόσο η περικοπή Α΄Κορ. 11,2-16 όσο και οι στχ. Α΄Κορ. 14,33β-35 είναι μεταγενέστερες προσθήκες, που ενσωματώθηκαν στο κείμενο κάτω από την επίδραση και πίεση της παράδοσης των κανόνων οικιακής συμπεριφοράς (Haustafel)[44]. Η λύση αυτή εξυπηρετεί βέβαια προκειμένου να διαφύγει κανείς τη δυσκολία του προβλήματος. Το σημαντικότερο όμως που γίνεται είναι να αποσπώνται τα κείμενα της Α΄Κορ. από την ιστορική τους θέση και από τη συνάφεια στην οποία παραδόθηκαν. Η ιστορική τους θέση και η συγγένειά τους με τους κανόνες οικιακής συμπεριφοράς μπορεί βέβαια να διασώζει μια μετάβαση της παύλειας σκέψης από απόψεις ισότητας στις απόψεις της υποταγής και της σιωπής έτσι, ώστε να μην αξιοποιούνται, αν απομακρυνθούν από τη θέση τους.

Η παράδοση των κανόνων οικιακής συμπεριφοράς, που πήρε από το Λούθηρο την ονομασία Haustafel, βρίσκεται ανεπτυγμένη στους στχ. Κολ. 3,18-4,1 και Εφ. 5,22-6,9 (πρβλ. Α΄Πετρ. 2,18-3,7), ενώ συστηματοποιείται στη συνέχεια στις ποιμαντικές επιστολές Α΄Τιμ.2,8-15, 6,1-2 και Τιτ.2,1-10[45]. Οι πίνακες αυτοί

---

44. Thyen, Nicht mehr, σ.187. Schüssler-Fiorenza, In memory of her, σ.14-15.και Walker, Paul's views, σ.105.

45. Müller, Die Haustafel, σ.265. Κατά τον M.Dibelius, An die Kolosser, σ.46, τα κείμενα των Haustafel είναι: Κολ.3,18-4,1 Εφ.5,22-6,9 Α΄Πέτρ.2,18-3,8 Τιτ.2,1-10 και Α΄Τιμ.2,8-15 και 6,

έχουν αντίστοιχα παράλληλα στα κείμενα «περί των οικονομικών» των ελληνιστικών χρόνων, τα οποία αναφέρονται στις διαπροσωπικές σχέσεις και στην αμοιβαιότητα των συζύγων, όπως και στα καθήκοντα των μελών της οικογένειας[46]. Σε αυτά συναντά κανείς τις συστάσεις για σεβασμό και υπακοή, για υποταγή και αγάπη στις σχέσεις των φύλων, στοιχεία ωστόσο που δεν αναφέρονται με τον ίδιο τρόπο στη στωική φιλοσοφία. Η προτίμηση του Παύλου προς τα κείμενα αυτά[47] δείχνει τον ανθρωπιστικό χαρακτήρα των επιλογών του. Εκείνο όμως που τον διαφοροποιεί κι από τα κείμενα αυτά είναι η χριστιανική θεμελίωση. Όλα τα δάνειά του συνοδεύονται από τις χαρακτηριστικές εκφράσεις όπως «ἐν κυρίῳ» (Κολ. 3,18.20) ή «φοβούμενοι τον κύριον» (Κολ. 3,22) ή «ὡς τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε» (Κολ. 3,23.24). Αυτό αποδεικνύει ότι ο Παύλος όλα όσα προσλαμβάνει από το πολιτιστικό περιβάλλον τα εντάσσει οργανικά και κριτικά στη χριστιανική παραίνεση[48].

1-2. Κατά τον Weidinger, Die Haustafel, περιορίζονται μόνο στα κείμενα Κολ.3,18-4,1, από το οποίο εξαρτάται το Εφ.5,22-6,9. Όπου δεν αναφέρεται το πλαίσιο της οικίας, όπως στην Α΄Πέτρου 2,13-3,7, εκεί αναπτύσσονται από Haustafel σε Standentafel, οι οποίοι περνούν από τις ποιμαντικές επιστολές και φθάνουν μέχρι τα κείμενα των αποστολικών πατέρων Α΄Κλημ. 21, 6-9, Ιγνατίου προς Πολύκαρπον 5,1.2, προς Φιλιππησίους 4,2-6,3, Βαρνάβα 19,5-7, Διδαχές των αποστόλων 4,9-11.

46. Muller, Die Haustafel. Πρβλ. Thrade Ärger, σ.115-128.

47. Παράλληλα κείμενα επίσης συναντά κανείς στην Ιουδαϊκή σοφιολογική παράδοση και στα Qumran, Στογιάννου, Πρώτη επιστολή Πέτρου, σ.247.

48. Στογιάννου, Πρώτη επιστολή Πέτρου, σ.247.

γ. Η σημασία της παύλειας περικοπής Α΄Κορ. 11,2-16

Η παράδοση των πινάκων των οικιακών καθηκόντων οπωσδήποτε παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, προκειμένου να διαπιστωθούν οι προτιμήσεις που έχει ο Παύλος από το κοινωνικό περιβάλλον και τον τρόπο που τις αφομοιώνει. Έτσι όμως που έχει διασωθεί η παράδοση αυτή, μορφοποιημένη και συστηματοποιημένη πλέον, δεν αφήνει περιθώρια, για να φανεί καθαρά η επιχειρηματολογία του αποστόλου Παύλου για τη στάση του απέναντι στο περιβάλλον του. Εφόσον λοιπόν η παράδοση αυτή διασώζεται σε κάποια συμπερασματική μορφή και η διακήρυξη ισότητας του Γαλ. 3,28 παραμένει ασαφές αν προέρχεται από τον Παύλο ή απλά διατυπώνεται απ'αυτόν προηγούμενη του εκκλησιαστική παράδοση, το ενδιαφέρον επικεντρώνεται ιδιαίτερα στην περικοπή Α΄Κορ.11,2-16.Ωστόσο η ένταση που περιέχει από την πλευρά της ανδροκεντρικής παράδοσης[49] και η μαρτυρία επίσης για τη συμμετοχή των γυναικών στην προσευχή και την προφητεία δημιουργεί βάσιμες υποψίες ότι στα χωρία αυτά μπορεί να βρίσκεται το υπόβαθρο της σκέψης του Απ.Παύλου.

Αναλυτικότερα στην περικοπή Α΄Κορ. 11,2-16 μπορεί κανείς να αναλύσει τη φράση «κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ» στην πρώτη της διατύπωση, στην οποία ο Παύλος δεν εντάσσει τη γυναίκα στο Χριστό, αλλά μόνο τον άνδρα(στχ.3). Σε αυτήν επίσης διασώζεται η άποψη του Παύλου ότι ο άνδρας είναι εικόνα και δόξα του Θεού, ενώ η γυναίκα παρουσιάζεται ως δόξα του άνδρα(στχ. 7). Κατά την περικοπή αυτή δίνεται στη γυναίκα το κάλυμμα που κατά τα κριτήρια της εποχής θεωρείται επιχείρημα για την υποταγή της,ενώ στους στχ.

49. Τις αντιθέσεις που περικλείει η περικοπή μεταξύ πατριαρχικής νοοτροπίας και θεολογικά θεμελιωμένης ισότητας επισημαίνει ο Oeutzenberg, Zur Stellung der Frau, σ.209.

11-12 φαίνεται να της αναγνωρίζεται ισότητα στο επίπεδο εκείνο του Γαλ.3,28. Η θεολογική επένδυση της υποταγής της γυναίκας, που γίνεται στους στχ. 7-9 φέρνει στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος τη βιβλική διήγηση της δημιουργίας, η οποία μαζί με την παύλεια θεολογία αποτελούν τους δύο κυριότερους στόχους βολής της φεμινιστικής κριτικής[50]. Οι στίχοι αυτοί παρουσιάζουν σημαντικές παραλλαγές από το κείμενο της Γένεσης, έτσι ώστε να τίθεται το σοβαρό πρόβλημα όχι μόνο της παύλειας, αλλά και της προπαύλειας ερμηνείας της. Η επιχειρηματολογία για την υποταγή αντιπαρατάσσεται επίσης με την κοινή λογική, η οποία, ενώ είναι διαμορφωμένη από την πλατειά διαδεδομένη λαϊκή φιλοσοφία, διαθέτει τη δυναμική της αναθεώρησης. Διακρίνεται λοιπόν καθαρότερα η διαλεκτική σκέψη του Παύλου, που τελικά ενισχύεται από την εκκλησιαστική εθιμική τακτική, ώστε να αποκτά οικουμενική ισχύ.

Οι αντιθέσεις που περιέχονται στην περικοπή Α'Κορ. 11,2-16 προσφέρονται για ένα ευρύ πεδίο έρευνας, ώστε να έλθουν στο φως οι συγκρούσεις που αντιμετωπίζει ο Παύλος για το θέμα της γυναίκας. Στην προσπάθεια για τη διερεύνησή της είναι πολύ πιθανό να αποκαλυφθεί το υπόβαθρο της σκέψης του Παύλου, να ξεκαθαρισθούν οι συγκρούσεις, να φωτισθούν οι προτάσεις και να κατανοηθούν οι προτροπές του. Εξάλλου η παρερμηνεία που έχει υποστεί ομολογουμένως αυτή η περικοπή, μπορεί να δώσει αρκετό υλικό, ώστε να φανερωθεί αν υπάρχει ανδροκεντρική ερμηνευτική γι'αυτήν και μαζί της για τη βιβλική δημιουργία.

Για όλους αυτούς τους σοβαρούς λόγους και ακόμη γιατί η περικοπή αυτή παρέχει τα ουσιαστικότερα επιχειρήματα για το

50. Janssen-Jurreit, Sexismus, σ.185. Πρβλ. Grúseman, Dein Herr sein, σ.37.

πρόβλημα της χειροτονίας των γυναικών[51] θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να την αναλύσουμε.

51. Meier, On the veiling. Στην κριτική του για την Διακήρυξη της 27.1.1977 για το θέμα του επιτρεπτού των γυναικών στην ιερωσύνη αρνείται να δεχθεί ότι η περικοπή Α΄Κορ. 11,2-16 περιέχει πολιτιστικά στοιχεία, αλλά αντίθετα το αποστολικό κήρυγμα, το οποίο όμως περιορίζεται στο κάλυμμα της κεφαλής των γυναικών. Ο Scroggs, The eschatological woman, σ.297 υποστηρίζει ότι η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 αποτελεί την κρυφή ατζέντα του Παύλου, που καλούμαστε να αποκαλύψουμε στην εποχή μας. Για τη σημασία της περικοπής Α΄Κορ. 11,2-16 στο πρόβλημα της γυναικείας ιερωσύνης. Βλ. Παπάρου, Ιερωσύνη των γυναικών, σ. 139-143.

2. ΙΣΤΟΡΙΑ ΕΡΕΥΝΑΣ ΤΗΣ ΠΕΡΙΚΟΠΗΣ Α'ΚΟΡ. 11,2-16

α. Πατερική ερμηνευτική παράδοση

β. Νεότερη έρευνα

α. Πατερική ερμηνευτική παράδοση

Κατά τον β'και γ'αιώνα οι Πατέρες της Εκκλησίας στον αντιαιρετικό τους αγώνα εναντίον του γνωστικισμού παραθέτουν την ερμηνεία των γνωστικών αιρετικών για την περικοπή και μάλιστα για το Α'Κορ.11,10. Ο άγιος Ειρηναίος Λυώνος[1] συγκεκριμένα παρατηρεί «όσα δέ καί τοῖς ἐκτός τοῦ πληρώματος αυτῶν προσοικειοῦν πειρῶνται ἐκ τῶν Γραφῶν». Και στη συνέχεια παραθέτει την ερμηνεία που δίνουν οι αιρετικοί και όχι ο ίδιος στο στχ.11,10: «Τήν τε μετά τῶν ἡλικιωτῶν τοῦ Σωτῆρος παρουσίαν πρός τήν Ἀχαμώθ ὁμοίως πεφανερωκέναι αὐτόν ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ εἰπόντα· Δεῖ τήν γυναῖκα κάλυμμα ἔχειν ἐπί τῆς κεφαλῆς διά τούς ἀγγέλους. Καί ὅτι ἥκοντος τοῦ Σωτῆρος πρός αὐτήν, δι'αἰδῶ κάλυμμα ἐπέθετο ἡ Ἀχαμώθ, Μωσέα πεποιηκέναι φανερόν, κάλυμμα θέμενον ἐπί τό πρόσωπον αὐτοῦ». Η αιρετική αυτή ερμηνεία είναι γνωστή επίσης και στον Κλήμεντα τον Αλεξανδρέα[2]: «Ἰδοῦσα δέ αὐτόν (Σωτῆρα) ἡ Σοφία ὅμοιον τῷ καταλιπόντι αὐτήν φωτί, ἐγνώρισε και προσέδραμε και ἠγαλλιάσατο και

---

1. Ειρηναίου, Κατά αιρέσεων 1,VIII,2 PG 7,524.

2. Κλήμεντος Αλεξανδρέως, Αποσπάσματα από τον Θεόδοτο 44.

προσεκύνησε˙ τούς δέ ἄρρενας ἀγγέλους τούς σύν αὐτῷ ἐκπεμφθέντας θεσσαμένη, κατηδέσθη καί κάλυμμα ἐπέθετο. Διά τούτου του μυστηρίου ὁ Παῦλος κελεύει τάς γυναῖκας φορεῖν ἐξουσίαν ἐπί τῆς κεφαλῆς, διά τούς ἀγγέλους».

Ο Τερτυλλιανός[3] ερμηνεύει τους αγγέλους του στχ.10 με τους πεπτωκότες αγγέλους, δηλαδή τους δαίμονες. Οι δαίμονες επιτίθενται εναντίον των γυναικών με ανήθικους σκοπούς. Γι'αυτά οι γυναίκες πρέπει να φέρουν πάντοτε κάλυμμα, και για να προφυλάγονται και για να μην τους προκαλούν.

Στο κείμενο των Αποστολικών Διαταγών[4], το οποίο είναι γραμμένο στη Συρία γύρω στο 380 από ιουδαΐζοντα συγγραφέα και καταδικασμένο από την Πενθέκτη εν Τρούλλῳ σύνοδο (692), χρησιμοποιείται με τον εξής τρόπο ο στχ.3: «Περί δέ τοῦ γυναῖκας βαπτίζειν γνωρίζομεν ὑμῖν, ὅτι κίνδυνος οὐ μικρός ταῖς ταῦτα ἐπιχειρούσαις˙ διό οὐ συμβουλεύομεν˙ ἐπισφαλές γάρ, μᾶλλον δέ παράνομον καί ἀσεβές. εἰ γάρ "κεφαλή γυναικός ὁ ἀνήρ", οὗτος δέ προχειρίζεται εἰς ἱερωσύνην, οὐ δίκαιον ἀθετῆσαι τήν δημιουργίαν και καταλιπόντα τήν ἀρχήν ἐπί τό ἔσχατον ἐλθεῖν σῶμα˙ γυνή γάρ σῶμα ἀνδρός ἐκ πλευρᾶς ὄν καί ὑποκείμενον ἐκείνῳ, ἐξ οὗπερ καί διῃρέθη εἰς παίδων γένεσιν. "Αὐτός" γάρ "σοῦ", φησίν, "κυριεύσει"˙ ἀρχή γάρ γυναικός ὁ ἀνήρ, ἐπειδή καί κεφαλή». Στην ερμηνεία αυτή είναι φανερή η ιουδαϊκή επίδραση, όπως επίσης και οι διαρχικές προϋποθέσεις.

Στην αλληγορική ερμηνευτική σχολή της Αλεξάνδρειας δε δια-

3. Τερτυλλιανού, De virginibus velandis 7. Η άποψη αυτή του Τερτυλλιανού φαίνεται ότι προϋποθέτει την άποψη του Ειρηναίου, ότι οι γυναίκες στη μίξη τους με τους αγγέλους έμαθαν τη μαγεία, τα μίση, τους έρωτες, τα πάθη, τις πονηρές επινοήσεις, τα μυστικά της μαγείας, κάθε είδος αστρομαντείας και ειδωλολατρείας, στοιχεία που χαρακτηρίζουν τους εχθρούς του Θεού. Επίδειξις αποστολικού κηρύγματος, μετ. Ι. Καραβιδόπουλος, παρ. 18, σελ. 18.

4. Αποστολικαί διαταγαί Γ΄9, 2-4.

σώθηκε συστηματική ερμηνεία της περικοπής. Ο Κλήμης Αλεξανδρέας στο έργο του «Στρωματείς» και στη συνάφεια, που υποστηρίζει την ηθική ισότητα των φύλων στην αρετή, χρησιμοποιεί αποσπασματικά την περικοπή για να υπογραμμίσει τις διαφορές των φύλων[5]. Παίρνει από το κείμενο το στχ. 3, χωρίς το 3γ «κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ θεός» όπως και το στχ. 8 με τον 11. Στην απλή αυτή και αποσπασματική χρησιμοποίηση της περικοπής η λέξη «κεφαλή» αποδίδεται με την έννοια του ηγεμονικού, ενώ η φράση «κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ» ερμηνεύεται με το «κύριος ὁ ἀνὴρ τῆς γυναικός, εἰκὼν καί δόξα θεοῦ ὑπάρχων»[6]. Στον «Παιδαγωγό»[7] η περικοπή χρησιμοποιείται για συστάσεις προς τη γυναίκα ως προς τη σεμνή εμφάνισή της στην εκκλησία, ώστε να μην προκαλεί τον άνδρα.

Από τη σχολή της Αντιόχειας, που επιμένει στην ιστορική και γραμματική ερμηνεία των Γραφών, παραδίδονται τρεις τρόποι ερμηνείας της περικοπής:

1. Ο πρώτος δίνεται από τον ιερό Χρυσόστομο[8], που ακολουθεί κατά γράμμα και πιστά το κείμενο χωρίς να κάνει παρεμβάσεις σ'αυτό. Η ερμηνευτική του προσπάθεια πλαισιώνεται από το θεολογικό και κοινωνικό προβληματισμό της εποχής του, χωρίς φιλοσοφικές προεκτάσεις. Έτσι του επιτρέπει να επιστρατεύει για την ερμηνεία βιβλικά χωρία και να συζητά μεγάλα δογματικά θέματα, ενώ παραμένει στα κοινωνικά δεδομένα της εποχής του και δέχεται την αρχή στον άνδρα και την υποταγή στην γυναίκα, διότι από σύμβουλος και βοηθός έγινε επίβουλος. Αρνείται όμως υποτιμητικές εκφράσεις για τη γυναίκα που δεν αναφέρονται στο κείμενο.

---

5. Κλήμεντος Αλεξανδρέως, Στρωματείς IV, PG 8,1272.

6. Κλήμεντος Αλεξανδρέως PG 8,1276.

7. Παιδαγωγός III,ΙΑ, PG 8,628εξ. 637.

8. Χρυσοστόμου PG 61,214εξ.

2. Ο Θεοδώρητος Κύρου[9] φαίνεται ότι επηρεάζεται στην ερμηνευτική του προσπάθεια από το Διόδωρο Ταρσού — τα κείμενά του είναι καταδικασμένα το 499 από Σύνοδο της Κωνσταντινουπόλεως — και εισάγει στο κείμενο τον όρο «εικών εικόνος» για τη γυναίκα. Ο όρος αυτός προϊδεάζει μάλλον την ερμηνεία με τη γραμμή της νεοπλατωνικής απορροής[11], που προϋποθέτει κλίμακα κατώτερων όντων και η οποία ανήκει στον 3ο αι. μ.Χ. Η φιλοσοφική αυτή προϋπόθεση συνδυασμένη με τις γνωστές διαρχικές προϋποθέσεις της Χριστολογίας του επιτρέπει προσθήκες, φιλοσοφικές προεκτάσεις, παράλληλο με τις θεολογικές αναφορές που παραβιάζουν το κείμενο.

3. Ο Θεόδωρος Μοψουεστίας[12] εισάγει στην ερμηνεία του την ιεραρχική γραμμή Θεός - Χριστός - ανήρ - γυνή, χωρίς να καταλύει τα τρία ζεύγη. Η τοποθέτηση αυτή δεν παρουσιάζει φιλοσοφική πλαίσιωση, αλλά τη σωτηριολογική διάσταση, σύμφωνα με την οποία και ο άνδρας και η γυναίκα ανάγονται στην απαθή φύση του Χριστού.

Ο Επιφάνιος Κωνσταντίας[13] στον αντιαιρετικό του αγώνα εναντίον των Βαλεντιανών γνωστικών της εποχής του (τέλη του 4ου αι.)

---

9. Θεοδώρητου Κύρου, PG 82,312. Πρβλ. Διόδωρου Ταρσού, PG 33,1564CD. Ο ιερός Χρυσόστομος δεν αναφέρει την φράση «εικών εικόνος»· παραμένει πιστός στο κείμενο και δε φαίνεται να έχει επιδράσεις από τον Διόδωρο Ταρσού στο σημείο αυτό. Βλ. σχ. Ζήση, Άνθρωπος και κόσμος, σ.221. Ο Κύριλλος Αλεξανδρείας αντίθετα καλεί τη γυναίκα «εικόν εικόνος» και «δόξαν δόξης». Δέχεται το κατ'εικόνα στη γυναίκα «πλήν ώς διά μέσου τοῦ ἀνδρός»,PG 74,881.

10. Χρήστου, Πατρολογία, σ.221.

11. Για την προϋπόθεση της ερμηνείας του στχ.3 στη βάση της νεοπλατωνικής απορροής βλ. σ.151: Νέα ερμηνευτική θεώρηση του στχ.3.

12. Θεοδώρου Μοψουεστίας, PG 66,888.

13. Επιφανίου, Κατά αιρέσεων Ι,31,25 PG 41,521.

αντιγράφει τα κείμενα του Ειρηναίου. Χρησιμοποιεί το λόγο του Ειρηναίου κατά Βαλεντιανών, όπου αναφέρονται οι αιρετικές ερμηνείες χωρίων της Αγίας Γραφής, μεταξύ των οποίων βρίσκεται και αυτή του στχ. Α΄Κορ.11,10. Σύμφωνα με την αιρετική αυτή ερμηνεία η γυναίκα οφείλει να φέρει κάλυμμα στο κεφάλι της για τους αγγέλους. Η ερμηνεία αυτή, αν και αιρετική αποδόθηκε στους Ειρηναίο και Επιφάνιο, και τελικά θεωρήθηκε πατερική και επικράτησε.

Σημαντική μπορεί να χαρακτηρισθεί η ερμηνεία του Μεγάλου Φωτίου[14], η οποία παρατίθεται από τον άγ.Νικόδημο Αγιορείτη με το σύστημα των σειρών. Με αφορμή το στχ. 3 αποδέχεται τη συμμετοχή του άνδρα στην εξουσία του Χριστού και αντίστοιχα τη συμμετοχή της γυναίκας στην εξουσία του άνδρα, διότι ο άνδρας είναι ο πολυτιμότερος βοηθός του θεού και η γυναίκα του άνδρα. Η συμμετοχή όμως αυτή αποβλέπει στην εξύψωση και δόξα της εξουσίας και όχι στην υπονόμευση και διάβρωσή της.

΄Αλλος βασικός σταθμός για την ερμηνεία της περικοπής Α΄Κορ. 11, 2-16 θα μπορούσε να θεωρηθεί το υπόμνημα της περικοπής που αποδίδεται στον Οικουμένιο[15]. Στην ερμηνεία αυτή τονίζεται ιδιαίτερα το αρχικό χάρισμα του ανθρώπου σ΄όλη τη δημιουργία. Αλλά επειδή με τη λέξη «άνθρωπος» εννοείται μόνο ο άνδρας, γι΄αυτό είναι φυσικό ν΄αποδίδεται μόνο σ΄αυτόν «τό κατάρχειν καί ἐξουσιάζειν τῆς γυναικός».

Στο υπόμνημα του Θεοφυλάκτου Βουλγαρίας[16] επικρατεί η νοοτροπία της κυριαρχίας του άνδρα και της υποταγής της γυναίκας. ΄Οταν προτείνεται χριστολογικό πλαίσιο για τις ανθρωπολογικές σχέσεις, τότε τονίζεται η ταπείνωση του Χριστού, όχι όμως στην κυριότητα, αλλά στην πατρότητα του πατέρα. Το υπόμνημα του

14. Υπόμνημα Αγ.Νικοδήμου, σ.309 υποσ.

15. PG 118, 796.

16. PG 124, 693.

Θεοφύλακτου μεταφράζεται και ενισχύεται με σειρές άλλων ερμηνειών σε σημειώσεις από τον άγ.Νικόδημο τον Αγιορείτη, το οποίο εκδίδεται το 1819. Ενώ το υπόμνημα του Οικουμένιου εκδίδεται το 1843 από τον Θεόκλητο Φαρμακίδη[17].

β. Νεότερη έρευνα

Η έρευνα της περικοπής κατά τους δύο τελευταίους αιώνες παρουσιάζει τους εξής σημαντικούς σταθμούς:

Στο υπόμνημα των Robertson-Plummer[18] κυριαρχεί το στοιχείο της αυθεντίας για τον άνδρα και της υποτέλειας για τη γυναίκα, τα οποία ανάγονται στο θέλημα του Θεού. Το κάλυμμα της γυναικείας κεφαλής, που εκφράζει την υποταγή, θεωρείται ότι αποτελεί το κύριο θέμα της περικοπής. Όταν η υποταγή μελετάται στις σχέσεις Θεού και Χριστού, τότε αποδίδεται η υπεροχή στον Πατέρα, σαν αιτία αποστολής του Μεσσία, ενώ η υποταγή αναφέρεται μόνο στην ανθρώπινη φύση του Χριστού.

Ο Meyer[19] αντίθετα υποστηρίζει ότι δεν είναι παύλειο το στοιχείο της υποταγής στη σχέση Θεού και Χριστού και πολύ περισσότερο αποκλείεται να αναφέρεται στην ανθρώπινη φύση του Χριστού. Αποδέχεται όμως τη σχέση υποταγής στην πραγματικότητα του γάμου, η οποία δεν ακυρώνεται από την ιδανική ισότητα τού Γαλ. 3,28.

Σημαντικός σταθμός στην ερμηνεία της περικοπής μπορεί να

17. Φαρμακίδου, Υπόμνημα, σ.127εξ.

18. Robertson and Plummer, Υπόμνημα, 226-236.229.232.

19. Meyer, Υπόμνημα, σ.223-233. 225.

20. Weiss, Υπόμνημα, σ.268-277. 268-9.

θεωρηθεί η άποψη του J.Weiss[20]. Σύμφωνα μ'αυτήν το θέμα της περικοπής είναι η προσπάθεια του Παύλου να καταστείλει ενθουσιαστικές τάσεις των γυναικών στην Κόρινθο. Μ'αυτήν την άποψη παρουσιάζεται ο Παύλος πολέμιος στη χειραφέτηση των γυναικών, ενώ το κείμενο υποβιβάζεται σε σχέση με τη διακήρυξη ισότητας τού Γαλ. 3,28.

Αντίθετος προς τη γνώμη αυτή είναι ο Th.Zahn[21]. Στην ερμηνεία του, που ακολουθεί πιστά το κείμενο, υποστηρίζει ότι πάνω απ'όλες τις διαφορές και κυριαρχικές σχέσεις ο Παύλος οδηγεί τα πράγματα σε μια ενότητα, σε μια κεφαλή. Μέσα στη χριστιανική κοινότητα η κυριαρχία δεν έχει σημασία, διότι και στη θέση της υπεροχής και στην υποταγή υπάρχει ο ίδιος νόμος.

Άλλη θεώρηση της περικοπής προσφέρει ο Oepke[22], ο οποίος δέχεται ότι ο Παύλος βρίσκεται ανάμεσα σε δύο διαφορετικούς κόσμους. Τον ιουδαϊκό με τη συντηρητική νοοτροπία για τη θέση της γυναίκας και τον ελληνορωμαϊκό με προοδευτική γραμμή. Στην περικοπή αυτή ο Παύλος, κατά τον Oepke, εκφράζει τον ιουδαϊκό κόσμο και γι' αυτό έρχεται σε σύγκρουση με το Γαλ. 3,28, πού υποστηρίζει την ισότητα των φύλων. Σ'αυτή την θέση σοβαρή επιφύλαξη εκφράζει ο J.Leipoldt[23], και μάλιστα ειδικά στο πρόβλημα, αν ο στχ.3,28 αναφέρεται πρώτιστα στο θέμα της γυναίκας.

Την άποψη του J. Weiss για την καταστολή ενθουσιαστικών τάσεων απορρίπτει και ο St. Loesch[24], ο οποίος βλέπει στην περικοπή την κατάργηση ειδωλολατρικού θρησκευτικού έθιμου με

21. Zahn, Υπόμνημα, σ.346-362. 351. 355.

22. Oepke, γυνή, σ. 785.

23. Leipoldt, Die Frau, σ.121.

24. Loesch, Christliche Frauen, 216-61.

25. Barth, Dogmatik, σ.374. Πρβλ. Thyen, Nicht mehr, σ.191εξ.

βάση την ιουδαϊκή παράδοση.

Ο Karl Barth[25] αντίθετα αποδέχεται την άποψη του Weiss και την προεκτείνει ακόμη περισσότερο. Διότι υποστηρίζει ότι οι τάσεις αυτές προέρχονται μάλλον από το ίδιο το κήρυγμα ισότητας του Αποστόλου Παύλου. Εξάλλου σημαντική θα μπορούσε να θεωρηθεί η συμβολή του Κ. Barth στη θεολογική ερμηνεία του στχ. 3 της περικοπής. Με μεγάλη οξύτητα επισημαίνει τη χριστολογική πλαισίωση των ανθρωπολογικών σχέσεων και απορρίπτει ως απαράδεκτη την επινοημένη σειρά Θεός - Χριστός - ανήρ - γυνή. Αυτή όμως η θεολογική του άποψη δεν τον εμποδίζει να υποστηρίζει τη θέση υποταγής για τη γυναίκα.

Εξέλιξη της ερμηνείας της περικοπής μπορεί επίσης να θεωρηθεί η άποψη του W. Schmithals[26] που χαρακτηρίζει γνωστικές τις τάσεις ισότητας στην καινότητα της Κορίνθου. Με τον τρόπο αυτό ο Παύλος παρουσιάζεται πολέμιος στη χειραφέτηση των γυναικών που καλλιεργείται από τους γνωστικούς κύκλους, την ισοπέδωση δηλαδή των φύλων, και γι'αυτό το λόγο τονίζει τη διαφορά.

Αξιόλογη συμβολή στην ερμηνεία της περικοπής αποτελεί ακόμη η μελέτη του J. A. Fitzmyer[27], που θεμελιώνεται στην αγγελολογία των κειμένων του Qumran. Η προσοχή του επικεντρώνεται ιδιαίτερα στο στχ. 10, στο υπόβαθρο του οποίου πιστεύει πως είναι οι άγγελοι, οι φύλακες της τάξης της δημιουργίας, που είναι παρόντες στη δημόσια λατρεία. Η παρουσία τους αυτή αποκλείει από το κέντρο της λατρείας καθένα που έχει κάποιο σωματικό ελάττωμα ή κάποια αδυναμία. Η γυναίκα, που βρίσκεται στην ομάδα των αδύνατων όντων, μόνο με το κάλυμμα απομακρύνει το σωματικό της ελάττωμα.

26. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, 205-233. 226.

27. Fitzmyer, The angels of 1 Cor.11,10, σ.48-58.

28. Kähler, Die Frau, σ.43-74.

Ταξινόμηση, παρουσίαση και μελέτη των προηγούμενων θέσεων κατορθώνει η Else Kahler[28] στην πολύτιμη εργασία της. Η άποψη που η ίδια υποστηρίζει είναι ότι ο Παύλος στην περικοπή που μελετούμε δε θεμελιώνει χριστολογικά ένα έθιμο, αλλά συμπεριφέρεται ως χριστιανός και ζητεί το ίδιο από τα μέλη της Εκκλησίας. Παρατηρεί ότι η επιχειρηματολογία του Παύλου, όπως εκτίθεται στην περικοπή, ξεκινά από δύο σημεία: από την τάξη της δημιουργίας και από την τάξη της λύτρωσης. Η όλη διαλεκτική του σκέψη θεμελιώνει την ισότητα, την οποία εκφράζουν οι στχ. 11-12, που αναδεικνύονται ως κεντρικοί. Η υποταγή ανήκει στον άνδρα και στη γυναίκα, ενώ η έννοια της κεφαλής περιλαμβάνει το στοιχείο του πρωτείου και της διαφοράς.

Η ερμηνεία της M.D. Hooker[29] στο στχ. 10, τοποθετεί την περικοπή σε μια νέα προοπτική θεώρησης. Σύμφωνα μ'αυτήν η γυναίκα, επειδή είναι δόξα του άνδρα, πρέπει να καλύπτει το κεφάλι της για να είναι κατ'ευθείαν δόξα του Θεού στη λατρεία. Ενώ ο άνδρας δεν καλύπτεται, για να μη σκεπάζει τη δόξα του Θεού. Έτσι η γυναίκα με το κάλυμμα πετυχαίνει αυτονομία και ελευθερία και έτσι αποδεσμεύεται από την υποταγή της στον άνδρα.

Επηρεασμένη από το ζήτημα της χειροτονίας των γυναικών στη Σουηδία είναι η εργασία του Kristel Stendahl[30]. Μικρή στον όγκο της, αλλά σημαντική για τις επιρροές της στη φεμινιστική θεολογία της Αμερικής η μελέτη αυτή ερμηνεύει και την περικοπή Α'Κορ. 11,2-16. Το γνήσιο ευαγγελικό μήνυμα που περιέχει εντοπίζεται στους στχ. 11-12, οι οποίοι θεωρούνται παράλληλοι τού Γαλ. 3,28. Το υπόλοιπο κείμενο υποβιβάζεται ως δευτερεύον, γιατί θεωρείται ότι εκφράζει τον πολιτιστικό και κοινωνικό περί-

29. Hooker, Authority on her head, σ.410-416.

30. Stendahl, The Bible and the role of women.

31. Boucher, Paralleles to 1 Cor.11,11-12 and Gal.3,28, σ.50-58.

γυρο της εποχής του Παύλου.

Διάσταση μεταξύ της κάθετης ενώπιον του θεού σχέσης του πιστού και της οριζόντιας προς την κοινωνική πραγματικότητα επισημαίνει ο M. Boucher[31] στη συγκριτική του εργασία για τα κείμενα Α'Κορ. 11,2-16 και Γαλ. 3,28. Έτσι δικαιολογεί την αντιφατική στάση του Παύλου για το θέμα της γυναίκας.

Στο τέλος της δεκαετίας του 60 παρουσιάζονται τα εξής αντιπροσωπευτικά υπομνήματα:

α) Το πρώτο υπόμνημα είναι του C.K.Barrett[32], στο οποίο αξιοποιείται η μελέτη του St.Bedale[33] για το εβραϊκό υπόβαθρο της λέξης «κεφαλή». Με βάση την προϋπόθεση αυτή, η οποία ανατρέπει το ένα μέρος της άποψης του H. Schlier[34] για τη γνωστική φόρτιση της λέξης «κεφαλή», υποστηρίζει ο Barrett, ότι κατά τον Παύλο ο άνδρας είναι αρχή ύπαρξης για τη γυναίκα και όχι κύριός της. Δεν αρνείται όμως το στοιχείο της υποταγής στις ανθρώπινες σχέσεις των φύλων, από τις οποίες περνά στις σχέσεις Θεού - Χριστού, όπου πάλι διακρίνει την υποταγή. Έτσι καταλήγει και η θέση αυτή στη σειρά Θεός - Χριστός - άνδρας - γυναίκα, η οποία όχι μόνο περιέχει την υποτιμημένη, αλλά και την απομακρυσμένη από τον Θεό θέση της γυναίκας.

β) Το δεύτερο υπόμνημα είναι του H. Conzelmann[35], ο οποίος δε δέχεται ότι ο στχ. 3 ανταποκρίνεται σε χριστιανική διδασκαλία πίστης. Διακρίνει στην περικοπή ιουδαϊκό και ειδωλολατρικό

32. Barrett, Υπόμνημα, σ.246-258. 247-249.

33. Bedale, Κεφαλή, σ.211-215.

34. Schlier, Κεφαλή, σ.673-680.

35. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.212-226. 216.

36. Jaubert, La voile, σ.419-430.

υπόβαθρο, όπως και την επίδραση της διαλεκτικής των φιλοσοφικών σχολών, μαζί με τη ραββινική σκέψη. Έχει ακόμη την εντύπωση ότι ο Παύλος προκαλεί ρήγμα στις ανθρώπινες σχέσεις και χωρίζει την ανθρωπότητα σε δύο μέρη, από τα οποία το ένα είναι υποταγμένο στο άλλο.

Από την αξιόλογη για το ερμηνευτικό υλικό μελέτη της Annie Jaubert[36] αξίζει να υπογραμμίσει κανείς την έννοια που δίδει στη λέξη «κεφαλή». Παρουσιάζει, όπως υποστηρίζει, την ιεραρχία της φύσης, μέσα στην οποία ανήκει και η γυναίκα. Το κάλυμμα της κεφαλής της δίνει ευπρέπεια σ'αυτήν κατά την ώρα της λατρείας και συντελεί έτσι στην ένταξή της στην ιεραρχία της λατρευτικής σύναξης. Αλλά κατά τον A. Feuillet[37], το κάλυμμα δίνει τιμή και ανεξαρτησία στη γυναίκα.

Στην προσπάθεια να λύσει τα προβλήματα της περικοπής ο W. O. Walker[38] αρνείται να δεχθεί την παύλεια προέλευσή της. Υποστηρίζει ότι το corpus paulinum χαρακτηρίζεται από την απόλυτη ισότητα των φύλων, την οποία διακηρύττει το Γαλ. 3,28. Με την θεωρητική αυτή αρχή συμφωνεί το κεφ. Α΄Κορ. 7, όχι όμως η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16, οι στίχοι Α΄Κορ.14,33β-36, τα HAUSTAFEL και οι ταπεινωτικές για τη γυναίκα ποιμαντικές αναφορές. Ό,τι δε συμφωνεί με την αρχή της ισότητας θεωρείται ως μεταπαύλειο. Ειδικότερα για την περικοπή Α΄Κορ. 11,2-16 υποστηρίζει ακόμη ότι είναι προσθήκη στο κείμενο και ότι αποτελείται από τρία ξεχωριστά κείμενα: α) στχ. 3.8-9 και 11-12 β) 4-7.10.13.16 και γ) 14-15, τα οποία συνδυάσθηκαν από εκείνον που προσέθεσε στην περικοπή και το στχ. 2.

Υποστηρικτής ένθερμος των απόψεων του Walker, για τον μη

37. Feuillet, Le dignite, σ.157-91.

38. Walker, 1 Corinthians11,2-16, σ.94-110. 101. 102. 109.

39. Cope, One step further, σ.435-436.

παύλειο χαρακτήρα της περικοπής, ο Lamar Cope[39] αποδίδει στον Παύλο μόνο το στχ. 2 υποχρεωμένος από την παύλεια ορολογία που περιέχει. Ενώ ο G. W. Trompf[40] επιστρατεύει επιχειρήματα από την Π. Διαθήκη για να αποδείξει ότι ο στχ. 11,1 συνδέεται άμεσα με το στχ. 11,18 και να δικαιολογήσει την άποψη ότι η περικοπή 11,2-16 δεν ανήκει οργανικά στην ενότητα 10,1-11, 17εξ.

Τις θέσεις του Walker αντιμετωπίζει ο J. Murphy-O'Connor[41], ο οποίος απορρίπτει το μεταπαύλειο χαρακτήρα της περικοπής. Παραμένει όμως και γι'αυτόν έντονο το πρόβλημα πώς κατανοούνται οι αμφισβητούμενες προτροπές για την υποταγή της γυναίκας, οι οποίες περιβλήθηκαν την καινοδιαθηκική αυθεντία. Γι'αυτό προσπαθεί να ερμηνεύσει την περικοπή για να απαντήσει επί πλέον στον Cope και Trompf. Ερμηνεύει[41] τη λέξη «κεφαλή» ως πηγή ζωής και όχι ως εξουσία και καταλήγει στην άποψη ότι το πρόβλημα του Παύλου στην περικοπή είναι η ομοφυλοφιλία.

Τον παύλειο χαρακτήρα της περικοπής υποστηρίζει επίσης και ο J. P. Meier[43], ο οποίος συμπεραίνει ότι ο θέμα του καλύμματος της κεφαλής των γυναικών αγγίζει την ουσία της αποστολικής παράδοσης και γι'αυτό είναι για τον Παύλο κριτικό θέμα που αφορά την πίστη και την ηθική. Πιστεύει επίσης ότι τα υποκειμενικά κριτήρια του ερμηνευτή εμποδίζουν την κατανόησή της και δεν ξεσκεπάζουν το κάλυμμα που την κρύβει.

40. Trompf, Women in Paul, σ.196-215.

41. Murphy-O'Connor, The non-pauline character, σ.615-621.

42. Murphy-O'Connor, Sex and Logic, σ.452-500 και Interpolations, σ.81-94.

43. Meier, On the veiling, 212-226.

44. Ringe, Androzentrische Traditionen, σ.45-47.

Η εργασία της Scharon H. Ringe[44], που είναι φορτισμένη με τη φεμινιστική απαίτηση για αντισεξική ερμηνεία της Αγίας Γραφής, βλέπει στην περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 τη συγκέντρωση της ανδρικής αυθεντίας και εξουσίας.

Το πρόβλημα ερμηνευτικής της περικοπής επισημαίνει επίσης και η Ε. Schüssler-Fiorenza[45] στην τελευταία από τις αξιόλογες μελέτες της, για τη θέση της γυναίκας σε σχέση με την προσπάθεια να κατανοηθούν οι παύλειες κοινότητες. Το πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Παύλος στην περικοπή κατά την Schüssler-Fiorenza είναι η εμφάνιση των γυναικών στη λατρεία με λυμένα τα μαλλιά, όπως γινόταν και στη λατρεία της 'Ισιδας. Για τον Παύλο μια τέτοια εμφάνιση δεν είναι δείγμα παρουσίας του Αγίου Πνεύματος, αλλά ειδωλολατρικής οργιαστικής λατρείας. Για το λόγο αυτό πρέπει οι γυναίκες να φέρουν κάλυμμα στην Εκκλησία.

Στο συλλογικό τόμο του R.Schnackenburg με τις βιβλικές μελέτες για το θέμα της γυναίκας «Die Frau im Urchristentum»[46], σημαντική θέση παίρνει η εργασία τού C.Bussmann[47] με το θεμελιακό ερώτημα, αν υπάρχει χριστολογική θεμελίωση για την υποταγή, όπως επίσης και η εμπεριστατωμένη μελέτη τού G.Dautzenberg[48] για τη θέση της γυναίκας στις παύλειες κοινότητες.

Από τους νεότερους έλληνες ερμηνευτές την περικοπή υπομνηματίζει ο Α.Μακράκης[49], ο οποίος εισάγει τις κοινωνικές

45. Schüssler-Fiorenza, In memory of her, σ.226-230.

46. Die Frau im Urchristentum, έκδ. Aehner-Schlier.

47. Bussmann, Christologishe Begründung, σ.254εξ.

48. Dautzenberg, Zur Stellung der Frau, σ.209εξ.

49. Μακράκη, Υπόμνημα, σ.1772εξ.

50. Τρεμπέλα, Υπόμνημα, σ.347-353.

σχέσεις ιεραρχημένης κυριαρχίας στο 11,3, ενώ στο 11,10 παραθέτει και τους αγγέλους και τους επισκόπους.

Ο Π.Τρεμπέλας[50] κατά το σύστημα των σειρών παραθέτει στο υπόμνημά του τις παραδοσιακές ερμηνείες, επαναλαμβάνει όμως τη λέξη κεφαλή, και έτσι ο άνδρας γίνεται διευθύνουσα και άρχουσα κεφαλή.

Στο υπόμνημά του στην Α΄Κορινθίους ο καθηγητής Σ.Αγουρίδης[51] υποστηρίζει την έννοια της αρχής και προέλευσης σε συνδυασμό με την υποταγή της γυναίκας αλλά δεν αποφεύγει τη σειρά Θεός - Χριστός - άνδρας - γυναίκα. Ακόμη προτείνει ως θέμα της περικοπής την παύλεια αντιμετώπιση της γυναικείας χειραφέτησης, που εκδηλωνόταν με την ίδια κόμμωση που είχαν οι άνδρες.

51. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.176-184. Την υποταγμένη θέση της γυναίκας αποδίδει επίσης ο Ι. Καραβιδόπουλος, «Εικών Θεού», σ.42-47 στο ιουδαϊκό περιβάλλον.

3. ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ, ΜΕΘΟΔΟΣ ΚΑΙ ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Από την ιστορική παρουσίαση της έρευνας της περικοπής, μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι θα πρέπει να έχουν εξαντληθεί πλέον όλες οι δυνατότητες για την ερμηνεία της. Παράλληλα όμως δε δίνονται ικανοποιητικές απαντήσεις, οι δυσκολίες για την κατανόηση της σκέψης του Παύλου παραμένουν, ενώ ερωτήματα που διαμορφώνονται από το σύγχρονο προβληματισμό για τη γυναίκα απευθύνονται προς την περικοπή και το συγγραφέα της και ζητούν επιτακτικά λύσεις:

- Γιατί ο Παύλος δέχεται την εξουσία και αυθεντία του άνδρα και την υποταγή της γυναίκας;

- Πώς προσλαμβάνει τις κοινωνικές δομές εξουσίας και εκμετάλλευσης στη διατύπωση του Ευαγγελίου και τη σωτηρία του ανθρώπου που απορρέει απ'αυτό; Τις καθιερώνει ή τις αναμορφώνει;

- Η ισότητα των φύλων αναμένεται μόνο ως ένα μελλοντικό εσχατολογικό γεγονός ή όχι; Πώς μπορεί να συνδυασθεί η εσχατολογική κατάσταση στη δυναμική της δημιουργίας και της ιστορίας;

- Ακόμη κι αν η θέση των φύλων είναι αφοπλισμένη από σχέσεις κυριαρχίας και βρίσκεται μόνο στη σειρά πρώτος-δεύτερος, γιατί το πρωτείο στην εκκλησία δίνεται στον άνδρα;

- Είναι ο απόστολος Παύλος εναντίον της κοινωνικής απελευθέρωσης της γυναίκας;

- Γιατί ο Παύλος αποδίδει μ'αυτό τόν τρόπο (στχ.7-9) τη βιβλική δημιουργία;

- Μήπως υπάρχει πρόβλημα ανδροκεντρικής ερμηνείας της περικοπής και της βιβλικής δημιουργίας;

- Ποια είναι η σχέση κοινωνικών δομών με τη θεολογία; Η ανδροκρατία διαμορφώνει το όνομα και την έννοια για το θεό; ή η αποκάλυψη του θεού στην ιστορία καλεί τον άνθρωπο της κάθε εποχής σε επανατοποθέτηση;

- Είχε η γυναίκα την εποχή του Παύλου κοινωνικές ελευθερίες ή όχι; Ποια ήταν η θέση της στο θρησκευτικό περιβάλλον; Ποιές απόψεις επικρατούσαν στην κοινή γνώμη;

- Έχει το αρχικό και εξουσιαστικό η γυναίκα και το κατ'εικόνα;

- Είναι το θέμα της περικοπής το κάλυμμα της κεφαλής της ή κάποιο άλλο, και ποιο είναι αυτό;

- Ποια στοιχεία από την περικοπή εκφράζουν το Ευαγγέλιο του Παύλου και ποια στοιχεία ανήκουν στο πολιτιστικό περιβάλλον; Ποια κριτήρια έχει ο ερευνητής στη διάκριση αυτή;

Τα ερωτήματα αυτά έτσι όπως τίθενται στον Παύλο και στην περικοπή του, καλούν τον ερευνητή σε μια νέα εξονυχιστική έρευνα των στοιχείων που περιέχει και που προϋποθέτει. Στόχος λοιπόν της εργασίας αυτής είναι μια νέα προσέγγιση της παύλειας σκέψης που περιέχεται στην περικοπή Α'Κορ. 11,2-16, ώστε να κατανοηθεί πληρέστερα με την ελπίδα τα προηγούμενα ερωτήματα να βρουν κάποια απάντηση. Τα προβλήματα και οι δυσχέρειες στην αναλυτική έρευνα της εποχής του αποστόλου Παύλου, στα πεδία του ελληνιστικού και παλαιστινού Ιουδαϊσμού, αλλά και του ευρύτερου εθνικού κόσμου, είναι πολύ μεγάλα. Τα βιβλικά κείμενα μαζί με τα παλαιοδιαθηκικά απόκρυφα, τη ραββινική γραμματεία και τα συγγράμματα

του Φίλωνα και των ελλήνων συγγραφέων αποτελούν τις κυριότερες πηγές, των οποίων η έρευνα απαιτεί αναλυτική παρουσίαση. Τα πορίσματα της αναλυτικής εργασίας στη συνέχεια χρησιμοποιούνται για να κατανοηθεί η παύλεια σκέψη. Έτσι η μέθοδος της εργασίας αυτής μπορεί να χαρακτηρισθεί ως αναλυτική και συνθετική.

Στη σωστή αναλυτική έρευνα και συνθετική κατάταξη χρησιμοποιούνται επίσης και οι γνωστές στη βιβλική επιστήμη μέθοδοι ερμηνείας. Η θρησκειοιστορική μέθοδος βοηθά στην καλύτερη έρευνα του βιβλικού υπόβαθρου, η μορφοϊστορική και η φιλολογική κριτική συμβάλλει στην επιτυχέστερη κατανόηση του Sitz im Leben των διαφόρων φιλολογικών μορφών. Η ανάλυση της σύνταξης, της δομής και της γλωσσικής έκφρασης του κειμένου συντελεί στην προσέγγιση των δύσκολων προβλημάτων. Η υπαρξιακή ερμηνεία, στη θετική της χρήση, επιτυγχάνει την παρουσίαση του υπαρξιακού μηνύματος του ανθρωπολογικού προβλήματος και όχι την περιθωριοποίησή του.

Η εργασία αυτή χωρίζεται σε δύο μέρη: Στο πρώτο παρουσιάζονται οι θεολογικές προυποθέσεις για την κατανόηση της θεολογικής σκέψης του Παύλου και στο δεύτερο η ερμηνεία της περικοπής, η οποία στοχεύει να αποδώσει, όσο είναι δυνατό, τη σκέψη του Παύλου, ώστε να απαντηθούν τα συγκεκριμένα ερωτήματα.

Μ Ε Ρ Ο Σ Α΄

ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΚΑΤΑΝΟΗΣΗΣ ΤΗΣ ΠΕΡΙΚΟΠΗΣ Α΄ ΚΟΡ. 11, 2-16

ΓΕΝΙΚΑ

Η ερμηνεία της περικοπής Α'Κορ. 11,2-16 του Αποστόλου Παύλου προϋποθέτει αναλυτική έρευνα θεμελιακών στοιχείων, προκειμένου να ξεπερασθούν κατά το δυνατόν οι δυσκολίες που ομολογουμένως παρουσιάζει και να κατανοηθεί έπειτα η παύλεια θεολογική σκέψη. Τα στοιχεία αυτά που συνθέτουν τις προϋποθέσεις για την κατανόηση της και αναλύονται στο Α'Μέρος της εργασίας μπορούν να συνοψισθούν στα εξής δύο: α) τη θέση της γυναίκας και β) τη βιβλική δημιουργία των δύο φύλων.

Το πρώτο και ευρύτερο θέμα οριοθετείται βέβαια στα ιστορικά πλαίσια της εποχής του αποστόλου Παύλου και αναφέρεται τόσο στον εθνικό κόσμο, όσο επίσης και στην Π.Διαθήκη. Το δεύτερο, δηλαδή η βιβλική δημιουργία των φύλων, είναι ανάγκη να ερευνηθεί στα ιστορικά στάδια που πέρασε η ερμηνεία της, μέχρι την εποχή του αποστόλου Παύλου. Την ανάγκη αυτή την προκαλούν οι παραλλαγές που παρουσιάζουν οι παύλειες θέσεις για τη βιβλική δημιουργία στους στχ. 7-9 και ακόμη οι σύγχρονες φεμινιστικές αξιώσεις.

Η γυναίκα στη φιλοσοφική σκέψη, στην κοινωνική και θρησκευτική ζωή του εθνικού κόσμου είναι θέματα που δίδονται στο **πρώτο κεφάλαιο**. Πέρα όμως από την εικόνα που παρουσιάζει το ευρύτερο ελληνορωμαϊκό περιβάλλον, το θέμα εστιάζεται και στη ζωή της Κορινθιακής πόλης μέσα στην οποία αναπτύσσεται η νέα χριστιανική κοινότητα. Στο πλαίσιο αυτό ερευνάται αν οι ενθουσιαστικές τάσεις, που φαίνεται ότι παρουσιάζουν οι Κορίνθιες χριστιανές, προέρχονται από το κοινωνικό ή θρησκευτικό περιβάλλον, αν την

εποχή αυτή δηλαδή οι γυναίκες κατακτούν ελευθερίες και δικαιώματα. Αυτό το θέμα είναι σημαντικό για να αξιολογηθεί έπειτα και η θέση του Παύλου στο πρόβλημα της κοινότητας και η στάση του απέναντι στο εθνικό περιβάλλον.

Η θέση της γυναίκας στο Ιουδαϊκό περιβάλλον του αποστόλου Παύλου είναι ένα άλλο θέμα έρευνας, το οποίο όμως δεν μπορεί να αποκοπεί από τη μεγάλη παράδοση που έχει στην Ιστορία τού Ισραήλ. Η γυναίκα στην Π.Διαθήκη παρουσιάζεται στο δεύτερο κεφάλαιο. Η θέση όμως της γυναίκας στην ιστορία του Ισραήλ αναλύεται σε συσχέτιση με τις θεολογικές αρχές που προκύπτουν από τη βιβλική διδασκαλία για τα δύο φύλα. Διότι η κοινωνική και θρησκευτική ζωή των γυναικών βρίσκεται σε άμεση συνάρτηση με τις αρχές της πίστης του Ισραήλ. Βέβαια δεν μπορεί η γυναίκα να αποφύγει την κοινωνική πραγματικότητα, η οποία καθορίζει σε μεγάλο μέρος τη ζωή της. Ωστόσο όμως οι αρχές της πίστης του Ισραήλ αποδεικνύονται ισχυρός παράγοντας και προσδίδουν σ'αυτήν τις ιδιαιτερότητες που την διακρίνουν από το ειδωλολατρικό περιβάλλον.

Οι θεολογικές αρχές του Ισραήλ για τον άνθρωπο και τα δύο φύλα, που προέρχονται κυρίως από τη βιβλική δημιουργία του ανθρώπου και επιβεβαιώνονται από τη μαρτυρία της ιστορίας, προσδίδουν στη βιβλική δημιουργία θεολογική αξία ιδιαίτερο μεγάλης σημασίας. Η προσέγγισή της όμως αρχικά επιβάλλεται να γίνει με τη βοήθεια της σύγχρονης ερμηνευτικής μεθοδολογίας, όπως με τη θρησκειοϊστορική ανάλυση, τη φιλολογική κριτική, τη μορφοϊστορική μέθοδο και -γιατί όχι- και με την παρουσίαση της απομυθευτικής επεξεργασίας που η ίδια η διήγηση ασκεί στο περιβάλλον της. Ακολουθείται η μεθοδολογία αυτή με βαθύτερο σκοπό να εξαχθούν τα δυνατότερα αντικειμενικά συμπεράσματα, που θα αναχθούν σε κριτήρια αξιολόγησης των ιστορικών σταδίων ερμηνείας που υπέστη το σημαντικότατο αυτό βιβλικό κείμενο. Η σύγχρονη πρόκληση και ο κατοιγισμός των επικρίσεων και κατηγοριών, που δέχεται

η βιβλική δημιουργία του ανθρώπου, δημιουργούν την ανάγκη να φανερωθεί η θεμελιακή ανθρωπολογική της αξία, αλλά και να παρουσιασθούν οι ερμηνευτικές αποκλίσεις που υπέστη από συγκεκριμένα αίτια που τις επέβαλαν. Το κεφάλαιο της Π. Διαθήκης περιέχει την ενότητα εκείνη, που ερευνά τις θεολογικές αρχές διαχρονικά μέχρι και τη σοφιολογική γραμματεία.

Στο **τρίτο κεφάλαιο** συνεχίζεται η παρουσίαση της βιβλικής δημιουργίας και η εκτίμηση της γυναίκας, που γίνεται από την απόκρυφη γραμματεία και μάλιστα από τα κείμενα του αδαμικού κύκλου. Επισημαίνεται η συνέχιση της ηθικής παράδοσης από τη σοφιολογική γραμματεία, που αναγνωρίζει την ηθική ισοτιμία των φύλων. Παράλληλα όμως αρχίζει να φαίνεται μια θεωρητική τάση, που δίνει σημασία στην κυριαρχία του αρσενικού και παράλληλα του Ισραήλ, η οποία όμως τονίζεται ευκρινέστερα από την παράδοση του ραββινισμού.

Η ραββινική ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας και η αντίστοιχη εκτίμηση της θέσης της γυναίκας καλύπτουν το **τέταρτο κεφάλαιο**. Η ιδιαιτερότητα της ραββινικής θεολογικής σκέψης είναι κατά τέτοιο τρόπο δομημένη, ώστε να μην μπορεί να αποφύγει τις θέσεις που μοιραία οδηγούν στην υποτίμηση και στον υποβιβασμό των γυναικών, ενώ παράλληλα γίνεται προσπάθεια να τονισθεί και η ηθική της ισότητα. Ξεχωρίζουν πλέον φανερά οι δύο τάσεις που καθορίζουν τη ζωή των γυναικών.

Οι ειδωλολατρικές επιδράσεις στην ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας του ανθρώπου και των δύο φύλων εμφανίζονται στον ελληνιστικό ιουδαϊσμό, που εκπροσωπείται από τον Ιουδαίο Φίλωνα τον Αλεξανδρέα. Οι ακραίες θέσεις όμως της ασκητικής διαρχίας και της ελευθεριάζουσας ζωής του εθνικού κόσμου καθορίζουν την πολυμορφία της γνωστικής διδασκαλίας για τον κόσμο και τον άνθρωπο. Με τα **δύο λοιπόν επόμενα κεφάλαια**, που αναφέρονται στον Φίλωνα και στη Γνώση αντίστοιχα, συμπληρώνεται ο κύκλος των γενικών εκείνων θεολογικών προϋποθέσεων, που θεωρήθηκαν

απαραίτητες για την πρώτη προσέγγιση της περικοπής.

Υπάρχουν βέβαια κι άλλα πολύ σημαντικά στοιχεία στο κείμενο που απαιτούν εμπεριστατωμένη ανάλυση. Αυτά είναι οι λέξεις κεφαλή, κάλυμμα, δόξα, που κατέχουν θέσεις κλειδιά για την κατανόηση της περικοπής. Κατά τη συνθετική εργασία όμως και τη δόμηση του υλικού, τα αναλυτικά στοιχεία αυτών των λέξεων, όπως και άλλων προτάσεων, εντάχθηκαν στο κυρίως ερμηνευτικό μέρος.

Σ'αυτό το μέρος των προϋποθέσεων γίνεται προσπάθεια να δοθούν γενικές πληροφορίες για τη θέση της γυναίκας και να επισημανθεί ιδιαίτερα η αδαμολογία μέχρι την εποχή του Παύλου, η οποία ακολουθεί επιταχυνόμενη υπεροχική πορεία σε βάρος της γυναίκας. Μ'αυτόν τον τρόπο πλαισιώνεται η θεολογική σκέψη του Παύλου, που καλείται στο ερμηνευτικό μέρος να φανερωθεί σ'όλες τις πτυχές εκείνες που θα βοηθήσουν να κατανοηθεί η θέση της γυναίκας σ'αυτήν.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΟ ΕΛΛΗΝΟΡΩΜΑΪΚΟ ΠΕΡΙΒΑΛΛΟΝ ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ ΤΗΣ ΚΟΡΙΝΘΟΥ

1. ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Η Α'Κορινθίους επιστολή που μας απασχολεί γράφτηκε από τον απόστολο Παύλο προς την Εκκλησία της Κορίνθου περίπου στα μέσα της δεκαετίας του 50 μ.Χ.[1]. Η Κόρινθος καταστράφηκε το 146 π.Χ. από τους Ρωμαίους και ανοικοδομήθηκε το 44 π.Χ. από τον Καίσαρα σαν colonia romana. Η πληθυσμιακή της σύνθεση παρουσιάζει την εποχή αυτή μεγάλη ποικιλία: ρωμαίοι άποικοι κατά

1. Κατά τον Καραβιδόπουλο, Εισαγωγή, σ.235. Κατά τον Αγουρίδη, Εισαγωγή, σ.263.

κανόνα απελεύθεροι[2], γηγενείς Έλληνες, λίγοι Ιουδαίοι και τέλος διερχόμενοι έμποροι και ναύτες από όλη τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία[3].

Πρωτεύουσα της ρωμαϊκής επαρχίας της Αχαΐας, με την ευνοϊκή θέση του λιμανιού της στο Σαρωνικό και Κορινθιακό κόλπο, η Κόρινθος αναδεικνύεται σημαντικό οικονομικό κέντρο[4] και γέφυρα[5], που συνδέει όχι μόνο την Πελοπόννησο με την υπόλοιπη Ελλάδα, αλλά και τη Ρώμη με την Ανατολική Μεσόγειο. Εκτός από τη σημαντική αυτή γεωγραφική και διοικητική της θέση, στην οικονομική της άνθηση συντελούν επίσης και το εμπόριο με τις ανεπτυγμένες τραπεζικές εργασίες, οι περίφημες χειρωνακτικές της τέχνες, της κεραμικής και της υφαντουργίας, όπως και η οργάνωση των Ισθμίων αγώνων. Το μωσαϊκό λοιπόν της Κορινθιακής κοινωνίας αποτελείται αντίστοιχα από εμπόρους, τεχνίτες τραπεζίτες, υπαλλήλους, αγωνοθέτες, ναύτες και δούλους[6].

Στην Κόρινθο ωστόσο, όπως είναι φυσικό, συναντώνται όχι μόνο διαφορετικοί λαοί, αλλά και οι θρησκευτικές ιδέες και αντιλήψεις τους έρχονται αντιμέτωπες με τη ρωμαϊκή νοοτροπία και την ελληνική φιλοσοφία. Μέσα από την προοπτική αυτή είναι αυτονόητες οι έντονες αντιθέσεις[7] στην κοινωνική, οικονομική,

---

2. Theissen, Sociale Schichtung, σ.260.

3. Αγουρίδη, Εισαγωγή, σ.256.

4. Theissen, Sociale Schichtung, σ.262-263.

5. Οι λέξεις Κόρινθος και Έφυρα (από την οποία παράγεται η λέξη γέφυρα) έχουν σημασιολογική συγγένεια. Έφυρα σημαίνει υψηλή σκοπιά, κεφαλόβρυσο, κορυφή. Την ίδια σημασία έχει και η λέξη Κόρινθος, που παράγεται από το κάρα (κεφαλή), κόρυς, κρανίον, κορυφή. Δ.Λαμπίκη, υποσημείωση 4 στο Παυσανίου, Κορινθιακά, έκδ. Πάπυρος, σ.19. Βλ. Liddell-Scott, 2,600.

6. Theissen, Sociale Schichtung, σ.262εξ.

7. Αγουρίδη, Εισαγωγή, σ.256.

ηθική και πνευματική ζωή της πόλης. Πλούτος και φτώχεια, ηθική διαφθορά και ασκητικές τάσεις, διάφορες φιλοσοφικές αντιλήψεις και θρησκευτικές πεποιθήσεις χαρακτηρίζουν την κορινθιακή ζωή.

Ενδιαφέρον, λοιπόν, παρουσιάζει και η θέση που είχε η γυναίκα μέσα στην ζωή μιας τέτοιας πόλης, η οποία παρόλες τις ιδιαιτερότητές της απηχεί οπωσδήποτε το γενικότερο πνεύμα της ελληνορωμαϊκής κοινωνίας.

2. Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΚΕΨΗ

Οι ιδέες για τη θέση της γυναίκας, που επικρατούν την εποχή του αποστόλου Παύλου, διαμορφώνονται από πολλαπλές επιδράσεις. Βασική προϋπόθεσή τους μπορεί να θεωρηθεί η αντίστοιχη αρχαία ελληνική σκέψη, η οποία αφομοιώθηκε από τη στωική και επικούρεια φιλοσοφία και την εποχή αυτή εκφράζεται με διαφορετικές θέσεις.

Στην αρχαία φιλοσοφική σκέψη ξεχωρίζει ο Πυθαγόρας[1], για τον οποίο λέγεται ότι αναγνώριζε ισότητα και ελευθερίες για τη γυναίκα. Κατά τον Ιάμβλιχο ο Πυθαγόρας είχε δεκαεπτά μαθήτριες, μεταξύ των οποίων σημαντική θέση κατείχε η γυναίκα του Θεανώ, η οποία ασχολήθηκε με γυναικεία θέματα και ιδιαίτερα με την ηθική καθαρότητα. Χαρακτηριστική είναι η συμβουλή του Πυθαγόρα προς τις γυναίκες του Κρότωνα να μην εναντιώνονται προς τους άνδρες και να πιστεύουν ότι νικούν όταν νικώνται απ'αυτούς.

---

1. Διογένη Λαέρτιου, VIII,43. Ο Αθηναίος, Δειπνοσοφισταί, 3,95 4,52, παραθέτει το σατυρικό έργο κάποιου Αλέξιου για τις Πυθαγορίζουσες. Ιάμβλιχου, Βίος Πυθαγόρα Χ, ΧΙ.

Οι ανδροκρατικές αρχές καθορίζονται ήδη από το Δημόκριτο[2], ο οποίος θεωρεί ότι είναι βλαβερό για τον άνδρα να κυριαρχείται από τη γυναίκα. Στον επιτάφιο του Περικλή ο Θουκυδίδης[3] υποστηρίζει με κάποια μετριοπάθεια ότι πρέπει να τιμάται εκείνη η γυναίκα, που είναι αντάξια της φύσεώς της και για την οποία δε γίνεται λόγος από τους άνδρες είτε για να την επαινέσουν είτε για να την κατηγορήσουν.

Η σωκρατική άποψη συνδυάζει την ηθική ισότητα για την αρετή[4] με την κοινωνική διαφοροποίηση[5]. Τα οικιακά πλαίσια που επιβάλλονται στη γυναίκα από την οργάνωση της κοινωνίας, ερμηνεύονται ως πλαίσια για την εξασφάλιση της γυναικείας αρετής[6]. Παράλληλα εκτιμάται η γυναικεία δραστηριότητα για την οικονομική διαχείριση των οικιακών αγαθών, που αναδεικνύεται σημαντικός παράγοντας στη γενικότερη οικονομία της πολιτείας[7].

---

2. Fragmente der Vorsokratiker, ἐκδ. H Diels/W.Kranz, 68B 110εξ.

3. Θουκυδίδη, Επιτάφιος, 45,2. «Τῆς τε γάρ ὑπαρχούσης φύσεως μή χείροσι γενέσθαι ὑμῖν μεγάλη δόξα καί ἧς ἂν ἐπ'ἐλάχιστον ἀρετῆς πέρι ἢ ψόγου ἐν τοῖς ἄρσεσι κλέος ᾖ».

4. «Ἡ αὐτή ἀρετή πάντων ἐστί». Πλάτωνος, Μένων, 73C 6 A1-3. Πλάτωνος, Μένων, 72A. «Καθ'ἑκάστην γάρ τῶν πράξεων καί τῶν ἡλικιῶν πρός ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετή ἐστιν».

5. Πλάτωνος, Μένων, 71E1-72A5. «Αὕτη ἐστίν ἀνδρός ἀρετή, ἱκανόν εἶναι τά τῆς πόλεως πράττειν ... γυναικός ἀρετήν ... ὅτι δεῖ αὐτήν τήν οἰκίαν εὖ οἰκεῖν ... καί ἄλλη ἐστί παιδός ἀρετή, καί θηλείας καί ἄρρενος καί πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μέν βούλει ἐλευθέρου, εἰ δέ βούλει, δούλου». Πρβλ. Πλάτωνος, Μένων, 73D1-4.

6. Πλάτωνος, Μένων, 73A9-10. «Ἆρ' οὖν οἷόν τε εὖ διοικεῖν ἢ πόλιν ἢ οἰκίαν ἢ ἄλλο ὁτιοῦν, μή σωφρόνως καί δικαίως διοικοῦντα».

7. Ξενοφῶντος, Οἰκονομικός, 3,15. «Νομίζω δέ γυναῖκα κοινωνόν ἀγαθήν οἴκου οὖσαν πάνυ ἀντίρροπον εἶναι τῷ ἀνδρί ἐπί τό ἀγαθόν. Ἔρχεται μέν γάρ εἰς τήν οἰκίαν διά τῶν τοῦ ἀνδρός πράξεων τά κτήματα ὡς ἐπί τό πολύ, δαπανᾶται δέ διά τῶν τῆς γυναικός ταμιευ-

Παραδειγματική επίσης γίνεται η στάση του Σωκράτη[8], όταν παραπέμπει για τη γυναικεία μόρφωση στην Ασπασία, τη φημισμένη γυναίκα του Περικλή.

Ο Πλάτων απαιτεί από τη γυναίκα να ασκεί τον ίδιο ρόλο με τον άνδρα[9]. Οι διαφορετικές επιδόσεις που έχουν οι άνδρες συμβαίνει να υπάρχουν και στις γυναίκες, γι' αυτό πρέπει να δημιουργούνται τα κατάλληλα ζευγάρια για τα αντίστοιχα έργα[10]. Με τη βασική προϋπόθεση ότι η γυναίκα είναι πιο αδύνατο πλάσμα από τον άνδρα, αναγνωρίζεται και στα δύο φύλα η υπευθυνότητα στη διακυβέρνηση της πολιτείας[11]. Ειδικοί ανδρικοί και γυναικείοι ρόλοι δεν υπάρχουν[12], αν και υπάρχουν τομείς στους οποίους διακρίνεται η γυναίκα[13]. Βασικό αξίωμα στη σκέψη του Πλάτωνα είναι η ανάγκη ν'αποκτήσουν και τα δύο φύλα ίδια μουσική και γυμναστική παιδεία, αλλά και την πολεμική τέχνη, για

μάτων τά πλεῖστα, καί εὖ μέν τούτων γιγνομένων αὔξονται οἱ οἶκοι, κακῶς δέ τούτων πραττομένων οἱ οἶκοι μειοῦνται».

8. Ξενοφώντας, Οικονομικός, 3,14. «Συστήσω δέ σοι ἐγώ καί Ἀσπασίαν, ἣ ἐπιστημονέστερον ἐμοῦ σοι ταῦτα πάντα ἐπιδείξει».

9. Πλάτωνος, Πολιτεία, 453Ε. «Τάς δή ἄλλας φύσεις τά αὐτά φαμέν νῦν δεῖν ἐπιτηδεῦσαι».

10. Πλάτωνος, Πολιτεία, 455-456Α.

11. Πλάτωνος, Πολιτεία, 455Ε. «Καί πάντων μέν μετέχει γυνή ἐπιτηδευμάτων κατά φύσιν, πάντων δέ ἀνήρ, ἐπί πᾶσι δέ ἀσθενέστερον γυνή ἀνδρός».

12. Πλάτωνος, Πολιτεία, 455D. «Οὐδέν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, ἐπιτήδευμα των πόλιν διοικούντων γυναικός διότι γυνή, οὐδ'ἀνδρός διότι ἀνήρ».

13. Πλάτωνος, Πολιτεία, 455CD. «Ἦ μακρολογῶμεν τήν τε ὑφαντικήν λέγοντες καί τήν τῶν ποπάνων τε καί ἑψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δή τι δοκεῖ τό γυναικειον γένος εἶναι, οὗ καί καταγελαστότατον ἐστιν πάντων ἡττώμενον;»

να μπορούν να έχουν και την ίδια μεταχείριση[14]. Όπως φαίνεται, γνωρίζει τις επιδόσεις γυναικών από τον Πόντο[15] και τη Θράκη[16] στον πόλεμο, στην ιππική, στη γυμναστική, στη γεωργία και στην ποιμενική ζωή. Γι' αυτό συνιστά στο Νομοθέτη να μην αφήνει τις γυναίκες να ζούνε άνετη, τρυφηλή ή και άτακτη ζωή, ταλαιπωρώντας με τον τρόπο αυτό τους άνδρες, ώστε να πεθαίνουν νωρίς, ενώ θα μπορούσαν να ζήσουν διπλάσια χρόνο[17].

Η αριστοτελική σκέψη αναλύει την οικιακή διακυβέρνηση σε τρεις κοινωνίες. Τη δεσποτική για τη σχέση με τους δούλους, την πατρική για τη σχέση προς τα παιδιά και τη γαμική ή συζυγική για τις σχέσεις των συζύγων[18]. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι ο άνδρας πρέπει να ασκεί εξουσία προς τη γυναίκα και τα παιδιά, αλλά τέτοια εξουσία που να ταιριάζει σε ελεύθερους. Έτσι χαρακτηρίζει την ανδρική εξουσία προς τη γυναίκα ως πολιτική και προς τα παιδιά βασιλική[19]. Ο άνδρας ασκεί εξουσία, γιατί από τη φύση είναι ηγεμονικότερος της γυναίκας και απέναν-

---

14. Πλάτωνας, Πολιτεία, 451Ε-452Α. «Ταὐτὰ καὶ διδακτέον αὐτάς. Ναί. Μουσικὴ μὲν ἐκείνοις τε καὶ γυμναστικὴ ἐδόθη. Ναί. Καὶ ταῖς γυναιξὶν ἄρα τούτω τὼ τέχνα καὶ τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἀποδοτέον καὶ χρηστέον κατὰ ταὐτά».

15. Πλάτωνος, Νόμοι, 804D 6εξ.-805Α 6.

16. Πλάτωνος, Νόμοι, 805 D 8 Ε 1-7.

17. Πλάτωνος, Νόμοι, 806 C 3-7. «Τέλεον γὰρ καὶ οὐ διήμισυν δεῖν τοῦ νομοθέτην εἶναι, τὸ θῆλυ μὲν ἀφιέναι τρυφᾶν καὶ ἀναλίσκειν διαίταις ἀτάκτως χρώμενον, τοῦ δ'ἄρρενος ἐπιμεληθέντα, τελέως σχεδὸν εὐδαίμονος ἥμισυ βίου καταλείπειν ἀντὶ διπλασίου τῇ πόλει».

18. Ἀριστοτέλους, Πολιτικά, 1259α 43-44. «Ἐπεὶ δὲ τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς ἦν, ἓν μὲν δεσποτική, περὶ ἧς εἴρηται πρότερον, ἓν δὲ πατρική, τρίτον δὲ γαμική».

19. Ἀριστοτέλους, Πολιτικά, 1259α 44-45. «Καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχειν καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρό-

τι στα παιδιά πρεσβύτερος και τέλειος[20]. Η πολιτική αρχή ασκείται επί ελευθέρων και εκ φύσεως ίσων, ενώ η δεσποτική επί εκ φύσεως δούλων[21]. Η εξουσία, που ασκείται προς τα παιδιά, ονομάζεται βασιλική, διότι ο γονιός άρχει με το δικαίωμα της φιλοστοργίας και των πρεσβείων, με βάση και την προϋπόθεση ότι ο βασιλιάς πρέπει να υπερέχει φυσικά των αρχομένων του, αλλά να προέρχεται και αυτός από το ίδιο γένος[22].

Ο Αριστοτέλης αμφισβητεί την αυτονομία της γυναίκας στο σπίτι[23], ενώ παραδέχεται ότι κάθε φύλο διαθέτει ίδια ηθική δύναμη για την αρετή[24]. Η αρετή όμως του άνδρα ανήκει στις κυβερνούσες αρετές, ενώ της γυναίκας στις υπηρετικές[25]. Έτσι

κον τῆς ἀρχῆς». 1259Β 1-2: «ἀλλά γυναικός μέν πολιτικῶς τέκνων δέ βασιλικῶς».

20. Ἀριστοτέλους, Πολιτικά, 1259 Β 2-4: «τότε γάρ ἄρσεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μή που συνέστηκε παρά φύσιν, καί τό πρεσβύτερον καί τέλειον του νεωτέρου καί ἀτελοῦς».

21. Ἀριστοτέλους, Πολιτικά, 1255 Β 14-15. 18-23: «καί φιλία δούλῳ καί δεσπότῃ πρός ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἠξιωμένους»... «Οὐ ταὐτόν ἐστι δεσποτεία καί πολιτική»... «Ἡ μέν γάρ ἐλευθέρων φύσει ἡ δέ δούλων ἐστίν, καί ἡ μέν οἰκονομική μοναρχία (μοναρχεῖται γάρ πᾶς οἶκος), ἡ δέ πολιτική ἐλευθέρων καί ἴσων ἀρχή».

22. Ἀριστοτέλους, Πολιτικά, 1259 Β 11-14, 16-17: «ἡ δέ τῶν τέκνων ἀρχή βασιλική· τό γάρ γεννῆσαν καί κατά φιλίαν ἄρχον καί κατά πρεσβείαν ἐστίν, ὅπερ ἐστί βασιλικῆς εἶδος ἀρχῆς... Φύσει γάρ τόν βασιλέα διαφέρειν μέν δεῖ, τῷ γένει δ'εἶναι τόν αὐτόν».

23. Ἀριστοτέλους, Πολιτικά, 1264 Β 2-6: «ἄτοπον δέ καί τό ἐκ τῶν θηρίων ποιεῖσθαι τήν παραβολήν (ὅτι δεῖ τά αὐτά ἐπιτηδεύειν τάς γυναῖκας τοῖς ἀνδράσιν)».

24. Ἀριστοτέλους, Πολιτικά, 1260 Α 2-3: «φανερόν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μέν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς».

25. Ἀριστοτέλους, Πολιτικά, 1260 Α 22-26: «ὥστε φανερόν ὅτι ἐστίν ἠθική ἀρετή τῶν εἰρημένων πάντων, καί οὐχ ἡ αὐτή σωφροσύνη γυναικός καί ἀνδρός, οὐδ'ἀνδρεία καί δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο

λοιπόν θεμελιώνεται η υποταγή της γυναίκας στον άνδρα, που θεωρείται ως δεδομένη κατάσταση. Κι όταν το δικαίωμα του λόγου θεωρείται βασική ανδρική αρετή, αντίστοιχη γυναικεία αρετή γίνεται η σιωπή[26]. Για να στηρίξει ο Αριστοτέλης την άποψη αυτή, επικαλείται τη γνώμη του Σοφοκλή, ότι «γυναικί ή σιγή κόσμον φέρει»[27].

Οι απόψεις αυτές του Αριστοτέλη προϋποθέτουν στη βάση τους τη φιλική συντροφικότητα των συζύγων[28], η οποία προέρχεται από τη φύση και θεωρείται αρχαιότερη της πολιτικής ζωής, όπως και ο οίκος της πόλης. Στο επίπεδο αυτό της φιλίας συνεχίζει να αναπτύσσεται η στωική φιλοσοφία. Οι κλασικές αρχές κατανοούνται μέσα στο πλαίσιο της ελευθερίας, της ισότητας και ενότητας, της φιλίας και όχι της βασανιστικής τυραννίας[29].

Οι επικούρειοι φιλόσοφοι αναγνωρίζουν περισσότερες ελευθερίες στις γυναίκες, τις οποίες δέχονται ως μαθήτριες ή ως εταίρες στις φιλοσοφικές τους σχολές[30]. Αλλά και οι στωικοί επίσης έχουν μαθήτριες και αναφέρεται χαρακτηριστικά ότι ο Κλεάνθης

Σωκράτης, άλλ'ή μέν άρχική άνδρεία ή δ'ύπηρετική, όμοίως δ'έχει καί περί τάς άλλας».

26. 'Αριστοτέλους, Πολιτικά, 1260 α 31-34: «Διό δεῖ, ὥσπερ ὁ ποιητής εἴρηκε περί γυναικός, οὕτω νομίζειν ἔχειν περί πάντων. "Γυναικί κόσμον ἡ σιγή φέρει", ἀλλ'ἀνδρί οὐκέτι τοῦτο».

27. Σοφοκλέους, Αἴας, 293.

28. 'Αριστοτέλους, 'Ηθικά Νικομάχεια, 1162 α 16-27: «'Ανδρί δέ καί γυναικί φιλία δοκεῖ κατά φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γάρ τῇ φύσει συνδυαστικόν μᾶλλον ἤ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καί ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως».

29. Leipoldt, Die Frau, σ.41εξ., Thrade, Ärger, σ.55.

30. Διογένη Λαέρτιου, 1,5-7. 22-23.

προβληματιζόταν για τις απουσίες τους τόσο στην αρχαία, όσο και στη νεότερη στοά[31].

Αντιπροσωπευτικές για τον 1ο μ.Χ. αιώνα μπορούν να θεωρηθούν οι απόψεις του Μουσώνιου Ρούφου, ο οποίος είναι σύγχρονος του αποστόλου Παύλου. Η γυναίκα έχει το δικαίωμα να φιλοσοφεί[32] και για το σκοπό αυτό μπορεί ν'αφήνει το περιβάλλον του σπιτιού της, για να μαθητεύει δίπλα στον άνδρα[33]. Η συναναστροφή της με τον άνδρα είναι ισότιμη[34], ενώ με την αγωγή της οφείλει να μάθει τις αρετές που ταιριάζουν στη γυναίκα και στον άνδρα[35]. Με τον τρόπο αυτό εξοικειώνεται με την άποψη ότι είναι αρετή να δέχεται την αδικία και την υποτίμηση, αντί να είναι η ίδια άδικη και να πλεονεκτεί[36]. Η αγωγή της λοιπόν εξυπηρετεί την υποδούλωσή της στην κυριαρχία των ανδρών, ενώ σκοπεύει επίσης και στην επιτυχέστερη διακυβέρνηση του σπιτιού της[37].

Σύγχρονος της πρωτοχριστιανικής εποχής (Β΄ μισό του 1ου

31. Meeks, Urban Christians, σ.23.

32. Μουσώνιου Ρούφου, Καί γυναιξί φιλοσοφητέον, III,8. 12.

33. Μουσώνιου Ρούφου, Παιδευτέον τάς θυγατέρας.

34. Μουσώνιου Ρούφου, Παιδευτέον τάς θυγατέρας, σ.18. «Ἰσότητα δέ τιμᾶν καί ἄρρεν καί θῆλυ».

35. Μουσώνιου Ρούφου, Παιδευτέον τάς θυγατέρας, σ.17: «παιδευτέον ὅσα πρός ἀρετήν παραπλησίως τό τε θῆλυ καί τό ἄρρεν».

36. Μουσώνιου Ρούφου, παιδευτέον τάς θυγατέρας, σ.14: «ὅτι δέ οὐκ ἄλλαι ἀρεταί ἀνδρός, ἄλλαι δέ γυναικός, ῥάδιον μαθεῖν φρόνηση, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη. "γυναιξί φιλοσοφητέον", σ.11: «τό ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι χεῖρον νομίζειν ὥσπερ αἴσχιον, τό δέ ἐλαττοῦσθαι τοῦ πλεονεκτεῖν κρεῖττον ὑπολαμβάνειν».

37. Μουσώνιου Ρούφου, Γυναιξίν φιλοσοφητέον, σ.11-12: «τῷ δέ ἀνδρί ὑπηρετεῖν χερσί ταῖς ἑαυτῆς. ἅ δέ δουλικά νομίζουσιν ἔνιοι, ταῦτα ἀόκνως ποιεῖν».

αιώνα) είναι και ο Πλούταρχος, με πλατωνική και ακαδημαϊκή αξιόλογη μόρφωση. Οι απόψεις του δίνουν το κλίμα της εποχής του, το οποίο άλλωστε εκφράζεται και από τα παύλεια κείμενα. Αρχικά αντιδρά στην άποψη του Θουκυδίδη, ότι δεν πρέπει να γίνεται κανένας λόγος για τη γυναίκα[38]. Δέχεται την πρόταση του Γοργία, ότι το είδος και η δόξα της γυναίκας πρέπει να γίνεται γνωστή σε πολλούς, ενώ επικροτεί το ρωμαϊκό νόμο, που απονέμει τους αρμόζοντες δημόσιους επαίνους μετά θάνατο στις γυναίκες, όπως και στους άνδρες[39]. Ο Πλούταρχος κατορθώνει να συνδυάσει το σωκρατικό αξίωμα για την ηθική ισότητα[40] με την αριστοτελική γραμμή, που εξωραΐζεται με στωικό και πυθαγόρεια ιδεώδη για τέλειο γάμο, ενώ διδάσκεται και εξυμνείται η υποταγή της γυναίκας. Συγκεκριμένα στα γαμικά παραγγέλματα[41] υποστηρίζεται: «όταν οι πλούσιοι και οι βασιλείς τιμούν τους φιλοσόφους, στολίζουν και εκείνους και τους εαυτούς τους. Όταν όμως οι φιλόσοφοι υποκλίνονται στους πλουσίους ούτε εκείνους δοξάζουν, αλλά και οι ίδιοι αδοξότεροι γίνονται. Έτσι συμβαίνει και με τις γυναίκες. Όταν υποτάσσονται στον άνδρα, τότε επαινούνται,

38. Πλουτάρχου, Ἠθικά, Γυναικῶν ἀρεταί, 242 Ε: «Περί ἀρετῆς, ὦ Κλέα, γυναικῶν οὐ τήν αὐτήν τῷ Θουκυδίδῃ γνώμην ἔχομεν. Ὁ μέν γάρ, ἧς ἄν ἐλάχιστος ᾖ παρά τοῖς ἐκτός ψόγου πέρι ἢ ἐπαίνου λόγος, ἀρίστην ἀποφαίνεται, καθάπερ τό σῶμα καί τοὔνομα τῆς ἀγαθῆς γυναικός οἰόμενος δεῖν κατάκλειστον εἶναι καί ἀνέξοδον. Ἡμῖν δέ κομψότερος μέν ὁ Γοργίας φαίνεται, κελεύων μή τό εἶδος, ἀλλά καί τήν δόξαν εἶναι πολλοῖς γνώριμον τῆς γυναικός· ἄριστα δ' ὁ Ῥωμαίων δοκεῖ νόμος ἔχειν, ὥσπερ ἀνδράσι καί γυναιξί δημοσίᾳ μετά τήν τελευτήν τούς προσήκοντας ἀποδιδούς ἐπαίνους».

39. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.55-56.

40. «Μίαν εἶναι καί τήν αὐτήν ἀνδρός καί γυναικός ἀρετήν», Διογένη Λαέρτιου 6,12. Πλουτάρχου, Ἠθικά, Γυναικῶν ἀρεταί, 243 Α.

41. Πλουτάρχου, Ηθικά, Γαμικά παραγγέλματα, 142 D/E.

εάν όμως θέλουν να εξουσιάζουν, πληγώνουν την ευπρέπεια τη δική τους και των ανδρών τους. Ο άνδρας οφείλει να εξουσιάζει τη γυναίκα, όχι όπως ο δεσπότης εξουσιάζει ένα αντικείμενο, αλλά, όπως η ψυχή το σώμα, με συμπάθεια και αγάπη να δένεται με τη σύζυγό του. Όπως ακριβώς κανείς φροντίζει το σώμα του, χωρίς να υπηρετεί τις ηδονές και τις επιθυμίες του, έτσι οφείλει να άρχει και της γυναίκας ευφραινόμενος και χαριζόμενος».

Οι παραπάνω απόψεις του Πλούταρχου απηχούν τη διαρχική αντίληψη του εθνικού κόσμου, που διακρίνει σώμα και ψυχή, η οποία έπειτα περνά και στον Νεοπλατωνισμό. Κατ'αυτόν ανοθευματίζεται ο γάμος, ο έρωτας περιορίζεται στο επίπεδο της γνώσης πέρα από κάθε σωματικό, κάτι που οδηγεί στον ασκητισμό του εθνικού κόσμου[42].

Θα ήταν τέλος σημαντική παράλειψη, αν δεν ανέφερε κανείς ένα άλλο χαρακτηριστικό στοιχείο της εποχής που μας απασχολεί, την κωδικοποίηση των αρετών της γυναίκας. Συστηματικές λίστες εντολών οικοκυρικής τέχνης, οικονομίας και ηθικής αναφέρονται στα οικιακά καθήκοντα της γυναίκας και στις αρετές, που πρέπει να διέπουν τη ζωή της. Στα οικονομικά των Νεοπυθαγορείων (1ος π.Χ. - 2ος μ.Χ. αι.) υπογραμμίζεται το ζεύγος των λέξεων «φοβούμαι-αγαπώ» για τις συζυγικές σχέσεις[43], ενώ γυναικείες αρετές[44] απαριθμούνται: σωφροσύνη, αγνότητα, ταπείνωση, δικαιοσύνη, ανδρεία, σύνεση, νηφαλιότητα, λιτότητα, σεβασμός στους θεούς, στους νόμους, στα ήθη και έθιμα των πατέρων και τιμή στους γονείς.

42. Thrade, Ärger, σ.69.

43. Wilhelm, Die Ökonomica, σ.194.

44. Wilhelm, Die Ökonomici, σ.181. 187. 206. 209. 220. 185. 194.

3. Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ

Το εθνικό λοιπόν περιβάλλον, μέσα στο οποίο αναπτύχθηκαν οι πρωτο-χριστιανικές κοινότητες, είναι στην πραγματικότητα ένα φιλοσοφικό μωσαϊκό, όπου δεσπόζουσα θέση κατέχει η ρωμαϊκή νοοτροπία, η οποία και η ίδια επηρεάζεται άμεσα από τις καινούργιες κοινωνικές και πολιτικές καταστάσεις. Διότι και γι' αυτήν ακόμη την αρχαία Ρώμη, όπου η νιόπαντρη γυναίκα έμενε στην εξουσία του πατέρα της μέχρι τα εικοσιπέντε της χρόνια[1], η νέα απαίτηση των καιρών που καλεί τη γυναίκα έξω από το σπίτι της είναι πρωτάκουστο. Ενώ η ελληνική σκέψη εκτιμά ιδιαίτερα την καλλιέργεια των γυναικείων αρετών, η νέα ρωμαϊκή νοοτροπία μετρά την αξία της γυναίκας ανάλογα με την αξιοποίηση του φύλου της και του τρόπου που χρησιμοποιείται. Η πορνεία και η μοιχεία που καλλιεργούνται αποδίδουν το μέτρο της φθοράς των ηθών[2]. Για παράδειγμα η ελευθερία, που είχαν οι γυναίκες να παίρνουν μέρος σε ρωμαϊκά συμπόσια[3], θεωρείται αφορμή για να μολύνονται με αισχρότητες και γι'αυτό το λόγο πρέπει να μένουν μακριά. Αντίθετα όμως ο Πλούταρχος[4], ο οποίος προέρχεται από το ελληνικό περιβάλλον, προτρέπει να συμμετέχουν και οι γυναίκες σε συμπόσια για παιδαγωγικούς και μορφωτικούς λό-

1. Tacitus, Annales, 5,1. Suetonius, Augustus, 64.

2. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.15. 54εξ.

3. Cicero, In C.Verrem Actio, 2,1,66. 5,18.30. 81εξ.

4. Πλουτάρχου, Γαμικά παραγγέλματα, 16,140 B. Συμποσιακῶν προβλημάτων βιβλίο, 8,3. 712 C.

γους, διότι σ'αυτά ασκείται η φιλοσοφία.

Πρέπει όμως να σημειωθεί ότι η κοινωνική αυτονομία της ρωμαίας καθορίζεται από τις ιστορικές ανάγκες, που της επιβάλλουν να είναι mater familias και συνυπεύθυνη δίπλα στον άνδρα[5]. Την εποχή του Αυγούστου η πολιτική σκέψη θεωρεί πολύ σημαντική τη συγκράτηση της ηθικής έκλυσης, που πίστευαν ότι θα ευοδωθεί με τον περιορισμό των γυναικών[6]. Έτσι νομοθετείται η πειθαρχία και η τάξη στις οικογένειες με το να υποχρεώνονται οι γυναίκες στην κατ'οίκον επεξεργασία μαλλιού. Η ηθική νομοθεσία του Αυγούστου σκόπευε ευρύτερα στην πολινόρθωση και αναβίωση της θρησκείας και των χρηστών ηθών του παρελθόντος. Παρ'όλα αυτά, αν και το γεγονός αυτό θεωρήθηκε επίσημα ως εγκαίνια για ένα καινούργιο κόσμο[7] και υποστηρίχθηκε θερμά από τους δασκάλους της Ηθικής[8], δεν κράτησε πολύ καιρό, διότι παράλληλα άνοιγε το δρόμο για ενοχλητικές καταγγελίες και εκβιασμούς[9].

Η πορεία λοιπόν των πραγμάτων δεν ήταν εύκολο να αναχαιτισθεί και το αποτέλεσμα για τη χειραφέτηση και τις ελευθερίες των γυναικών ήταν θετικό. Απέκτησαν το δικαίωμα να έχουν ιδιοκτησία[10], να ασκούν επάγγελμα[11] και να έχουν λόγο στις δικαστι-

5. Thrade, Arger, σ.71εξ. Leipoldt, Die Frau, σ.13εξ.

6. Πολυβίου, Ιστορία, VI,2, Πλουτάρχου, ρωμαϊκά έθιμα, 6,20. Leipoldt, Die Frau, σ.39.

7. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ. 99.

8. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.15εξ.

9. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.94εξ.

10. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.54.

11. Cicero, In C.Verrem Actio, 2,1,[illegible]. 5,18.81εξ.

κές διαδικασίες[12]. Το πολιτικό δικαίωμα του λόγου δεν τις αναγνωρίζεται[13], αλλά δεν εμποδίζεται η γυναίκα να συνεργάζεται δίπλα στον άνδρα[14] και να συμβάλλει στην πολιτική.

Πολλές φορές μάλιστα κατορθώνει να επηρεάζει αποφασιστικά τα πράγματα. Τα τελευταία χρόνια της δημοκρατίας και κατά την αυτοκρατορική εποχή, οι γυναίκες έχουν πλέον αχαλίνωτη ασυδοσία[15]. Αλλά και οι κοινωνικές ελευθερίες των γυναικών είναι ιστορική πραγματικότητα, η οποία όμως δεν φαίνεται να εγγίζει όλες τις γυναίκες[16].

Ορισμένες βιβλικές μαρτυρίες (Πρξ.16,13-15 17,4.12.34 18,3.18.26 Πρξ.13,50 Α΄Κορ.1,11.26-28 Ρωμ.16,1-2) επιτρέπουν να φανούν οι κοινωνικές ελευθερίες των γυναικών της εποχής αυτής:

Η Λυδία στους Φιλίππους[17], που κατάγεται από τα Θυάτειρα, πουλάει πορφύρα' εξασκεί δηλαδή ένα προσοδοφόρο επάγγελμα μέσα σε μια σμικρή ρωμαϊκή κοινωνία. Το κείμενο αφήνει να εννοηθεί ότι με την εργασία της συντηρεί και άλλα πρόσωπα. Χαρακτηρίζεται ως «σεβομένη τόν θεόν» και δεν δυσκολεύεται μαζί μ'άλλες γυναίκες να είναι «παρά τόν ποταμόν» για την τακτή προσευχή. Είναι γνωστό ότι στην τοποθεσία αυτές πρώτες στην Ευρωπαϊκή 'Ηπει-

---

12. Cicero, In C.Verrem actio, I-II 1,37.94, Pro Fonteio 46, Suetonius, Caesar, 74,. Tacitus, Annales, 2,34 3,49. Thrade, Arger, σ.73.

13. Thrade, Arger, ' σ.74.

14. Cicero, In C.Verrem Actio, 2,3,77 9,4,134.

15. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.15.

16. Κατά τον Thrade, Arger, σ.86-87, συναντάται μια κλίμακα δυνατοτήτων για τη γυναίκα, που αρχίζει με ελευθερίες και καταλήγει σε αυστηρές δεσμεύσεις.

17. Πρξ.16,13-15. Πρβλ. Theissen, Soziale Schichtung, σ.[illegible]

ρο ακούουν το κήρυγμα του Παύλου. Στη Θεσσαλονίκη[18] πίστεψαν «καί γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι», ενώ στη Βέροια[19] «των ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καί ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι». Στην Αθήνα μετά το Διονύσιο Αρεοπαγίτη «καί γυνή ὀνόματι Δάμαρις»[20] αναφέρεται μαζί με άλλους ότι δέχεται το μήνυμα του Ευαγγελίου.

Τις περισσότερες επώνυμες μαρτυρίες διαθέτει η Εκκλησία της Κορίνθου, οι οποίες δίδονται περιπτωσιακά. Η Πρίσκιλλα μαζί με το σύζυγό της Ακύλα, οι οποίοι ήσαν σκηνοποιοί τῇ τέχνῃ[21], γνωρίζουν τον Παύλο από τη συνεργασία μαζί του. Η Πρίσκιλλα φαίνεται ότι συνεργαζόταν με τον Ακύλα και τον Παύλο στην τέχνη της σκηνοποιΐας και έπειτα στη διάδοση του Ευαγγελίου[22]. Η ιεραποστολική της δράση γίνεται περισσότερο φανερή στην Έφεσο, όπου διατηρεί κατ᾽οἶκον εκκλησία και φέρεται να κατηχεί με τον Ακύλα τον Αιγύπτιο Απολλώ[23].

Αλλά και η Χλόη[24] πρέπει να κατέχει σημαντική κοινωνική θέση και να ασκεί επιρροή και δύναμη, διότι δικοί της άνθρωποι συναντούν στην Έφεσο τον απόστολο Παύλο και του αναφέρουν

18. Πρξ.17,4.

19. Πρξ.17,12.

20. Πρξ.17,34.

21. Πρξ.18,3. Πρβλ. Theissen, Soziale Schichtung, σ.252-253.

22. Ο ιερός Χρυσόστομος εξηγώντας την πρώτη θέση, στην οποία θέτει ο Παύλος την Πρίσκιλλα (Ρωμ.16,3, Πρξ.18,8, Β΄Τιμ.4,19) παρατηρεί: «Προτίθησι δέ τήν γυναῖκα, ἐμοί δοκεῖν, ὅτε σπουδαιοτέραν οὖσαν καί πιστοτέραν· καί γάρ καί αὕτη τότε προσελάβετο τόν Ἀπολλώ ἤ καί ἀδιαφόρως τοῦτο ποιεῖ», PG 62,657-658. Πρβλ. PG 60,664εξ.

23. Πρξ.18,26.

24. Α΄Κορ.1,11. Theissen, Soziale Schichtung, σ.255.

προβλήματα της κοινότητας. Δεν φαίνεται όμως καθαρά από το κείμενο αν είναι δούλοι της ή επαγγελματικοί συνεργάτες ή ακόμη συγγενικά της πρόσωπα[25].

Αδελφή και διάκονος της Εκκλησίας «τῆς ἐν Κεγχρεαῖς» - του λιμανιού δηλαδή πρός το Σαρωνικό κόλπο - συνιστά ο απόστολος Παύλος τη Φοίβη[26], για την οποία αναφέρει ότι προστάτευσε και αυτόν τον ίδιο.

Εκτός όμως από τις επώνυμες αυτές μαρτυρίες, που δείχνουν χαρισματούχες γυναικείες μορφές, οπωσδήποτε υπήρχε κι ένα πλήθος άλλων γυναικών, προς τις οποίες απευθύνονται οι αναφορές του Παύλου στην επιστολή Α΄Κορ.[27]. Αλλά και όταν κάνει λόγο για σοφούς κατά σάρκα, για δυνατούς, για ευγενείς[28] και για πλουσίους[29] ή για ασθενή και εξουθενημένα, για αγενή και για μή όντα[30], σίγουρα περιλαμβάνει και το γυναικείο κόσμο, ο οποίος βρίσκεται σ'όλα τα κοινωνικά επίπεδα. Όταν ακόμη ο απόστολος Παύλος αναφέρεται στους οίκους[31], προϋποθέτει συγκεκριμένες γυναίκες, όπως συζύγους, κόρες ή δούλες, που αποτελούν τα μέλη των οικογενειών[32].

Η ελευθερία που είχαν οι γυναίκες στην κίνησή τους μέσα

---

25. Για τον Theissen πρόκειται μάλλον ή για παιδιά ή για συγγενείς της Χλόης, Soziale Schichtung, σ.255.

26. Ρωμ.16,1-2. Theissen, Soziale Schichtung, σ.250-251.

27. Α΄Κορ.7,1εξ, Α΄Κορ.11,2-16, Α΄Κορ.14,34-35.

28. Α΄Κορ. 1, 26.

29. Α΄Κορ.11,21.

30. Α΄Κορ.1,27-28.

31. Theissen, Soziale Schichtung, σ.246εξ.

32. Theissen, Soziale Schichtung,.248.

στο εθνικό περιβάλλον επηρεάζει αποφασιστικά τη θέση[33] των Ιουδαίων γυναικών στις κοινότητες της διασποράς. Γίνεται λόγος για προεστώσες ή για μητέρες των συναγωγών[34], οι οποίες πιθανόν να δημιουργήθηκαν από την ανάγκη της Ιουδαϊκής Ιεραποστολής στο ξένο περιβάλλον. Οι ελευθερίες αυτές που είχαν Ιουδαίες γυναίκες της διασποράς, γίνονται στη συνέχεια σημαντικός μοχλός για τη διάδοση του Ευαγγελίου. Στην αντίθετη περίπτωση της ιουδαϊκής αντίδρασης εναντίον του Ευαγγελίου, συμβάλλουν αποφασιστικά ακόμα και στο διωγμό του Παύλου, γεγονός που συνέβη στην Αντιόχεια της Πισιδίας[35].

Οι χαρακτηρισμοί για τις πρώτες χριστιανές στον εθνικό χώρο, όπως «οί πρῶτες» ή «οί εὐσχήμονες», αναφέρονται σε πρόσωπα με κάποια ξεχωριστή θέση στην κοινωνία και με διακεκριμένη ηθική συμπεριφορά. Πρέπει όμως να υπογραμμισθεί ότι αυτό δεν οφείλεται σε άλλους λόγους, αλλά στις θρησκευτικές αναζητήσεις αυτών των γυναικών. Διότι ο Ιουδαϊσμός σαν νέα θρησκεία μαζί με τόσες άλλες, που εισέρρεαν από την ανατολή, παρουσίαζε μεγαλύτερο ενδιαφέρον για ορισμένες γυναίκες της ανώτερης κοινωνικής τάξης[36], οι οποίες δια μέσου της συναγωγής γνώριζαν τη νέα πίστη[37].

33. Αρχικά επιτρεπόταν στη Συναγωγή η γυναίκα να αναγνώσει την Τορά. Από την ταννaϊτική περίοδο, που αρχίζει με τον Hillel (+10 μετά Χριστόν), αυτό το δικαίωμα αφαιρείται από τις γυναίκες. Το βαβυλωνιακό Ταλμούδ υποστηρίζει ότι «η γυναίκα απαγορεύεται να διαβάζει από την Τορά δια την δόξαν της κοινότητας».Η Ιουδαία γυναίκα ήταν ιερέας του σπιτιού, συνέβαλε στην εφαρμογή του Νόμου και στη διατήρηση της αμιγούς ιουδαϊκής φυλής. Heller, Die Frau in den Religionen, σ.75. 77.

34. Brooten, Women leaders in the ancient Synagogue.

35. Πρξ.13,50.

36. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.323.

37. Πρξ.17,2.

Στην Εκκλησία της Κορίνθου, που δεν γίνεται λόγος για πρώτες ή για ευσχήμονες, η πλειονότητα των γυναικών φαίνεται να προέρχεται από τα κατώτερα στρώματα. Υπήρχαν και «οὐ πολλοί εὐγενεῖς, οὐ πολλοί σοφοί κατά σάρκα, οὐ πολλοί δυνατοί» (Α΄Κορ.1,26), ώστε να δικαιολογούνται και οι μεγάλες αντιθέσεις που δημιουργήθηκαν στη ζωή της εκκλησιαστικής κοινότητας.

4. Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΖΩΗ

Στην κοινωνική ζωή όπως είδαμε οι γυναίκες αγωνίζονται να αποκτήσουν ελευθερίες, ενώ στη θρησκευτική περιοχή αναλαμβάνουν σημαντικές πρωτοβουλίες. Τούτο ίσως να οφείλεται στη διέξοδο που αναζητούν από την κοινωνική καταπίεση ή διότι η φύση τους έχει πηγαία θρησκευτικότητα[1].

Η ιδιότυπη αίγλη εξάλλου που ασκεί η γυναικεία φύση δικαιολογεί μέχρι κάποιο βαθμό την ιδιότητα της ιέρειας[2], τόσο στη δημόσια λατρεία, όσο και στην ιδιωτική[3]. Στην αρχαία ειδωλολατρική λατρεία οι ιέρειες παρουσιάζουν μεγάλη ποικιλία και ασκούσαν διάφορους ρόλους.

1. Για την έμφυτη θρησκευτικότητα των γυναικών βλ. Στράβων VII, 3,4. Πρβλ. Tacitus, Germania, 8. Κατά τον Heiler, Die Frau in den Religionen, σ.9, η άποψη του Τάκιτου, ότι οι γυναίκες έχουν μέσα τους κάτι τα άγιο και εκδικητικό, ισχύει για πολυάριθμους πρωτόγονους λαούς. Τα στοιχείο αυτό εκδηλωνόταν ως δεισιδαιμονία ή ως ευσεβισμός ή ως μαγεία. Ο Άγιος Ειρηναίος Λυώνος υποστηρίζει ότι η ειδωλολατρία έχει την αρχή της στην γυναίκα, Επίδειξις αποστολικού κηρύγματος, μετ.Ι.Καραβιδοπούλου, παράγρ.8, σ.38. Πρβλ. Ιάμβλιχον, Βίος Πυθαγόρα Χ, ΧΙ.

2. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.14.

3. Meeks, Urban Christians, σ.24.

Πολύ συνηθισμένο στα διάφορα ιερά της Αρχαίας Ελλάδας ήταν το γυναικείο ιερατείο[4] από γυναίκες νέες ή ηλικιωμένες. Είχαν ίδιες υποχρεώσεις με τους ιερείς, προετοίμαζαν τις θυσίες, αποδεχόταν τις προσφορές στα ιερά, εκφωνούσαν προσευχές και εξορκισμούς.

Στις μυστηριακές τελετές, οι οποίες μάλλον προερχόταν από οικογενειακές λατρείες[5], και μάλιστα στην Ελευσίνα μετέφεραν τα ιερά σκεύη, βοηθούσαν στη μύηση των μυστηρίων και τελούσαν τον ιερό γάμο της θεάς με το Δία. Γι'αυτό έπρεπε να τηρούν τους απαιτούμενους καθαρμούς[6].

Η θηλυκή ιερωσύνη στον αρχαίο κόσμο περιελάμβανε και τη θυσία της παρθενίας στη θεότητα. Η θυσία αυτή γινόταν κατά δύο τρόπους: είτε με την προσφορά της παρθενίας στην ιερά πορνεία, είτε με την ασκητική παρθενία[7]. Η ιέρεια λοιπόν είτε ήταν ιερόδουλη[8] στα ειδωλολατρικά ιερά είτε ήταν ασκήτρια.

Και οι δύο τύποι της θυσίας αυτής έχουν την ίδια ρίζα. Είτε κατά την ιερά πορνεία είτε κατά την ασκητική παρθενία η ιέρεια γεμίζει με θεϊκή μαγική δύναμη, κάτι που θεωρείται ιδιαίτερη ευλογία για όλο το λαό. Η θεωρία[9] της ιεράς πορνείας στηρίζεται στη μαγική και θρησκευτική άποψη, ότι η σεξουαλική

4. Heiler, Die Frau in den Religionen, σ.26.

5. Thräde, Frau, σ.207-208.

6. Heiler, Die Frau in den Religionen, σ.26.

7. Heiler, Die Frau in den Religionen, σ.27.

8. Ο Heiler μας πληροφορεί ότι στον κώδικα του Hammurabi εμφανίζονται παράλληλα οι λέξεις: κυρία του θεου, αδελφή του θεου, ιέρεια, παλλακίς και ιερόδουλη, Die, Frau in den Religionen, σ.27 υποσ.76. Πρβλ. Mac Donald, Women in semitic codes of lawσ.25εξ.

9. Heiler, Die Frau in den Religionen, σ.28.

προσφορά αποτελεί θεία κοσμικό μυστήριο, πηγή της γονιμότητας για την ανθρώπινη βιολογική ζωή. Γι'αυτό η ιερά πορνεία είναι λατρευτική δοξολογία στο μυστήριο της δημιουργίας, που φέρνει νέα ζωή και τον πολλαπλασιασμό του ανθρώπινου γένους. Μ'όλες αυτές τις δοξασίες συνδέονται η θυσία και η μαγεία.

Η ιερά πορνεία απαντά κυρίως σε αρχαίους λαούς[10], που λατρεύουν θεότητες της γονιμότητας, οι οποίες κατακλύζουν αργότερα και τη ρωμαϊκή αυτοκρατορία.

Στην ασκητική παρθενία η κόρη προσφέρεται στη θεότητα και έτσι αγιάζεται παραιτούμενη από άνδρα και παιδί. Αντιπροσωπευτικές μορφές στην Ελλάδα ήταν η Πυθία, η Κασσάνδρα και η Σίβυλλα της Κύμης[11].

Αφιερωμένες παρθένες στη θεά Εστία της Ρώμης είναι οι Εστιάδες, οι οποίες εκλεγόταν από τις αριστοκρατικές οικογένειες του Λατίου και αργότερα της Ρώμης σε ηλικία 6-10 ετών. Μετά τον ιερό γάμο τους, που γινόταν σε παιδική ηλικία, αναγνωριζόταν ως mater familias του κράτους[12]. Ήταν το έμβλημα της ηθικής και η εγγύηση της οικονομικής ευρωστίας του κράτους. Το ηθικό παραστράτημα μιας εστιάδας θεωρούνταν μορφή προδοσίας, ενώ, όταν συνέφερε στους πολιτικούς κάποια πολιτική φάρσα, η κοινωνία την αντιμετώπιζε ως δημόσιο έγκλημα[13]. Ο Pontifex Maximus επόπτευε άμεσα την μόρφωση και την υπηρεσία των εστιάδων[14].

10. Heller, Die Frau in den Religionen, σ.27-28. Ακόμη και στην αυστηρή Σπάρτη συναντάται ιερά πορνεία, που συνδεόταν με το ιερό του Διόνυσου.

11. Heller, Die Frau in den Religionen, σ.31.

12. Heller, Die Frau in den Religionen, σ.31εξ. Πρβλ. Leipoldt, Die Frau, σ.16.

13. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.14. 318-321.

14. Heller, Die Frau in den Religion, σ.31εξ.

Η συνάντηση των δυτικών και ανατολικών θεοτήτων προσδιορίζουν έντονα το θρησκευτικό κλίμα της εποχής αυτής με άμεσες επιπτώσεις για τη ρωμαϊκή θρησκεία. Η πίστη των κατακτητών αν και θεωρείται ως μια και αληθινή, κλονίζεται όμως μπροστά στη γοητεία του μυστικισμού και της προσωπικής πνευματικότητας, που χαρακτηρίζουν τα λατρευτικά τυπικά των ανατολικών θεοτήτων[15]. Η ρωμαϊκή θρησκευτική σοβαρότητα[16] ήδη από τον 2ο π.Χ. αιώνα έρχεται σε αντίθεση με κύρια χαρακτηριστικά της ανατολικής θρησκευτικότητας, ανάμεσα στα οποία σημαντική θέση κατέχει η ιερά πορνεία[17]. Συντηρητικοί άνδρες σαν τον Κάτωνα είχαν κιόλας αντιληφθεί την επικίνδυνη έλξη, που θα μπορούσαν να ασκήσουν στους Ρωμαίους τα λατρευτικά αυτά έθιμα[18], τα οποία στην καλύτερη περίπτωση ήταν ερεθιστικά και στη χειρότερη οργιαστικά. Οι εμπειρίες που μετέδιδαν, δεν μπορούσαν να αποτελούν έκφραση θρησκείας για τη ρωμαϊκή θρησκευτική νοοτροπία[19]. Υπάρχουν μαρτυρίες ότι σε τέτοιες εκδηλώσεις πρωτοστατούσαν γυναίκες από τα μεσαία και κατώτερα κοινωνικά στρώματα. Εισχωρούσαν πρώτες στα νέα θρησκευτικά κινήματα, διότι από τη φύση τους είναι πιο θρησκευόμενες και πιο εύπιστες

15. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.322.

16. Η ελληνορωμαϊκή σοβαρότητα εκτός από τη μαρτυρία για το σεβασμό της προς τις Εστιάδες φαίνεται και στα Ανδάνια Μυστήρια της Μεσσηνίας, στα οποία συμμετείχαν οι γυναίκες απ'όλα τα κοινωνικά στρώματα σε ξεχωριστές γραμμές δίπλα στους άνδρες. Ξεχώριζαν οι ιέρειες που προπορευόταν. Πρβλ. Leipoldt, Die Frau, σ.37-38. Αντίθετα στα Ελευσίνια Μυστήρια και στα Καβήρια της Σαμοθράκης υπήρχε η ελευθεριάζουσα σχέση. Πλουτάρχου, 'Αλέξανδρος, 2,2.

17. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.43εξ.

18. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.49.

19. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.49.

από τους άνδρες, τους οποίους στη συνέχεια μυούσαν[20]. Συντηρητικοί ιστορικοί και σατιρικοί συγγραφείς και ποιητές κατηγορούσαν τη στάση αυτή των γυναικών για δεισιδαιμονία και γι ανευθυνότητα[21].

Ακόμη από τον 2ο π.Χ. αιώνα εμφανίζεται στη Ρώμη η βακχική λατρεία[22], στην οποία πρωτοστατούν οι παντρεμένες γυναίκες, οι οποίες εναλλάσσονται στο ρόλο της ιέρειας που δέχεται τους άνδρες. Η λατρεία αυτή επέτρεπε την συναναστροφή ανδρών και γυναικών, στην οποία μπορούσε να γίνει κάθε έγκλημα και ακολασία. Μετά τα βακχικά αρχίζει να κατακτά έδαφος η λατρεία της Μεγάλης Μητέρας, της θεάς Κυβέλης[23]. Η λατρεία αυτή αν και συνδυάσθηκε με το συμβατικό ρωμαϊκό τύπο, έδινε όμως πάλι αφορμή για όργια, ώστε να κρούει για δεύτερη φορά ο κώδωνας του κινδύνου. Στη Ρώμη λάμβαναν άμεσα μέτρα για να συλλαμβάνονται οπαδοί της βακχικής λατρείας και να εκτελούνται εκείνοι, που με στοιχεία ήταν ένοχοι εγκληματικής δραστηριότητας[24]. Η λατρεία της αιγυπτιακής Ίσιδας ήταν ιδιαίτερα ελκυστική για τις γυναίκες των μεσαίων και κατωτέρων στρωμάτων. Στις αρχές του πρώτου αιώνα η λατρεία της αρχίζει να εξαπλώνεται και θεωρείται θεότητα που προστατεύει τον γάμο[25] και ιδιαίτερα τις γυναίκες[26]. Σε προσευχή προς την

---

20. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.322. Πρβλ. Leipoldt, Die Frau, σ.104.

21. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.322. Πρβλ. Meeks, Urban Christians, σ.25 και Πλουτάρχου, Γαμικά παραγγέλματα, 145 B-E 140 D.

22. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.47-48.

23. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.49.

24. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.49.

25. P.OXY. 1380. 145-148.

26. Leipoldt, Die Frau, σ. 9.

Ίσιδα, διακηρύσσεται, ότι η θεότητα αυτή είναι που κάνει τη δύναμη των γυναικών ίση με τη δύναμη των ανδρών[27]. Η προσέλευση των γυναικών στη λατρεία της είναι τόση, ώστε κατά τον Ιώσηπο[28] αναλογικά προσηλυτιζόταν μια γυναίκα στον Ιουδαϊσμό και μια στη λατρεία της θεάς Ίσιδας. Η λατρεία της στη Ρώμη δεν επιδοκιμάστηκε αμέσως. Κατά την εποχή του Καλιγούλα γίνεται αποδεκτή, όταν πλέον αποκτά και καθιερωμένο ναό[29].

Την εποχή του Κλαυδίου η αποθέωση της γυναίκας ακολουθεί τη θεοποίηση των αυτοκρατόρων[30]. Μετά τη Δρουσίλλα, αδελφή του Γάϊου Καλιγούλα, θεοποιείται η Ιουλία Αυγούστα, η γιαγιά του Κλαυδίου, της οποίας το άγαλμα τοποθετείται στο ναό του Θείου Αυγούστου,ενώ οι Εστιάδες αναλαμβάνουν την ευθύνη για τη λατρεία της. Η θεοποίηση και η λατρεία των γυναικείων προσωπικοτήτων συνεχίζεται κατά τον 1ο μ.Χ. αιώνα και επικρατεί πλέον τον 2ο μ.Χ. αιώνα[31].

Με τις θρησκευτικές αυτές επιδόσεις των γυναικών στα θρησκευτικά ρεύματα της εποχής του Παύλου, οι γυναίκες αποδεικνύουν ότι είναι ικανές να δραστηριοποιούνται δίπλα στον άνδρα. Όταν όμως οι νέες λατρείες, στις οποίες πρωτοστατούσαν, επισημοποιούνται από την πολιτεία[32], χάνονται και τα προνόμια που είχαν κατακτήσει.

Η Κόρινθος, μια συνηθισμένη ελληνορωμαϊκή κοινωνία και στο

---

27. P.OXY. 1380, 214-216.

28. Ιώσηπου, Αρχαιολογία, 18,65-84.

29. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.322.

30. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.327-328.

31. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.328.409. Επιγραφές για τη θεία Δρουσίλλα, CIL V,7345 AE 1952,151. Για την αποθέωση της Ιουλίας Αυγούστας ΔΚ 60.5.2. Suetonius, Claudius 11.2

32. Meeks, Urban Christians, σ.25.

τομέα της θρησκευτικής ζωής, παρουσιάζει σε γενικές γραμμές τα ίδια χαρακτηριστικά. Ειδικότερα όμως πρέπει να τονισθεί η κεντρική θέση που κατέχει στην πόλη η λατρεία της Αφροδίτης[33]. Το ιερό της, κατά την μαρτυρία του Στράβωνα[34], που δέσποζε στην Κόρινθο, διέθετε χίλιες ιερόδουλες εταίρες στις αρχές του 1ου μ.Χ. αιώνα, ενώ στον Ακροκόρινθο προς τιμήν της Αφροδίτης υπήρχε ένας απλός ναΐσκος. Ο Παυσανίας τον 2ο μ.Χ. αιώνα αγνοεί τα στοιχεία αυτά. Διασώζει[35] όμως παλιά παράδοση για τα βακχικά της πόλης, όταν περιγράφει δύο ξόανα του Διόνυσου, που κατά την εποχή του ήταν στην αγορά:

«Ἔστιν οὖν ἐπί τῆς ἀγορᾶς ... καί Διονύσου ξόανα ἐπίχρυσα πλήν των προσώπων· τά δέ πρόσωπα ἀλοιφῇ σφισιν ἐρυθρᾷ κεκόσμηνται. Λύσιον δέ, τόν δέ Βάκχειον ὀνομάζουσιν. Τά δέ λεγόμενα ἐς τά ξόανα και ἐγώ γράφω. Πενθέα ὑβρίζοντα ἐς Διόνυσον και ἄλλα τολμᾶν λέγουσι καί τέλος ἐς τόν Κιθαιρῶνα ἐλθεῖν ἐπί κατασκοπῇ των γυναικῶν, (που τελούσαν την γιορτή των Βακχείων), ἀναβάντα δέ ἐς δένδρον θεάσασθαι τά ποιούμενα· τάς δέ, ὡς ἐφώρασαν, καθελκύσαι τε αὐτίκα Πενθέα καί ζῶντος ἀποσπᾶν ἄλλο ἄλλην τοῦ σώματος. Ὕστερον δέ, ὡς Κορίνθιοι λέγουσιν, ἡ Πυθία χρᾷ σφισιν ἀνευρόντας τό δένδρον ἐκεῖνο ἴσα τῷ θεῷ σέβειν· καί ἀπ᾽αὐτοῦ διά τάδε τάς εἰκόνας πεποίηνται ταύτας».

Με βάση τη μαρτυρία του Στράβωνα, ότι κατά την εποχή του το ιερό της Αφροδίτης ήταν απλός ναΐσκος, ο Conzelmann, προσπαθεί να αποδείξει ότι κανένας συγγραφέας δεν αναφέρει την Κόρινθο σαν μοναδική στην ιερά πορνεία[36]. Το φαινόμενο δικαιολογείται

33. Αγουρίδη, Εισαγωγή, σ.256.

34. Στράβων VIII, 378-379.

35. Παυσανίου, Ἑλλάδος περιηγήσεις, Κορινθιακά II,6-7.

36. Conzelmann, Υπόμνημα, σ. [illegible]

από το γενικότερο κλίμα της εποχής. Η χαρακτηριστική λέξη «κορινθιάζειν», που εκφράζει την έκλυση των ηθών και στηρίζει την κατηγορία της ηθικής διαφθοράς για τους Κορινθίους[37], κατά τον Conzelmann, ανήκει στην αθηναϊκή πολεμική εναντίον της[38]. Πάντως δεν μπορεί να αρνηθεί κανείς ότι η πόλη έχει δεχθεί ισχυρή επίδραση από την ιερά πορνεία, έχει εμπειρία της κατάστασης από το παρελθόν και ακόμη ότι οι εταίρες της πόλης βρίσκονται στην υπηρεσία της[39].

Εκτός από την εμπειρία και την επικρατούσα τουλάχιστον μέχρι το 50-55 μ.Χ. επίδραση της ιεράς πορνείας στη λατρεία της Αφροδίτης, μαρτυρούνται επίσης και ιερό προς τιμήν ξένων θεοτήτων. Ιερό προς τιμήν της Ίσιδας και του Σέραπη, όπως και άλλων μητρικών θεοτήτων, που βρίσκονται στην Κόρινθο, απαντούν στο μέτρο των λοιπών ελληνορωμαϊκών πόλεων[40]. Αλλά και εβραϊκή συναγωγή[41] υπάρχει στην πόλη με αξιόλογη ιουδαϊκή κοινότητα, η οποία ασκούσε κάποια ιεραποστολική δράση ανάμεσα στους εθνικούς και προκαλούσε το ενδιαφέρον των γυναικών της ανώτερης κοινωνικής τάξης.

Η εικόνα λοιπόν για τη θρησκευτική ζωή των γυναικών στην Κόρινθο από όσα προηγήθηκαν παρουσιάζεται ως εξής:

Οι γυναίκες που φαίνεται να πρωτοστατούν στη θρησκευτική ζωή είναι οι εταίρες.Στις λατρείες των ξένων θηλυκών θεοτήτων μαρτυ-

---

37. Αγουρίδη, Εισαγωγή, σ.256.

38. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.25 υποσ.88.89.

39. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.25 υποσ.97.

40. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.25-26. Πρβλ. Παυσανίου, 'Ελλάδος περιηγήσεις, Κορινθιακά. 11,1.3.

41. Πρξ.18,4.

ρείται ότι προσηλώνονται οι γυναίκες των μεσαίων και κατώτερων στρωμάτων,οι οποίες βρίσκουν τη διέξοδο που αναζητούν στην θρησκευτική ζωή. Υπάρχουν όμως και γυναίκες των ανώτερων στρωμάτων, που με την οικονομική ευρωστία τους κερδίζουν κάποιες ελευθερίες και μπορούν να έχουν ανώτερες θρησκευτικές ή φιλοσοφικές αναζητήσεις. Απ'αυτές άλλες πλησιάζουν τον Ιουδαϊσμό και άλλες με στάση υπεροχής νομίζουν ότι κατέχουν μαζί με τους άνδρες την σοφία και τη γνώση[42]. Απ'όλες αυτές τις γυναίκες προέρχονται και κείνες οι οποίες μαζί με τους άνδρες συγκροτούν την καινούργια χριστιανική κοινότητα της Κορίνθου[43].

Ο εθνικός κόσμος και το περιβάλλον της Κορίνθου, όπως παρουσιάσθηκαν από τις πηγές, δίνουν το ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο δρα ο απόστολος Παύλος. Οι θεωρητικές αρχές που διαμορφώθηκαν από τη φιλοσοφική σκέψη, ενώ κηρύσσουν την ισότητα, φιλία, ενότητα και ελευθερία δεν αποφεύγουν τη σχέση υποταγής. Οι κοινωνικές ελευθερίες, που αρχίζουν να κατακτούν κάποιες γυναίκες, παρουσιάζονται ανεξάρτητα από το κήρυγμα του Παύλου, ενώ οι πρωτοβουλίες των γυναικών στη θρησκευτική ζωή χαρακτηρίζουν την ειδωλολατρεία.

Ποιά όμως σχέση έχει το κήρυγμα του αποστόλου Παύλου μ' αυτό το πολιτιστικό περιβάλλον; Είναι δυνατόν οι θεωρητικές αρχές να παίρνουν τη θέση του Ευαγγελίου του Χριστού; Ποιά στάση παίρνει ο Παύλος προς τις κατακτημένες κοινωνικές ελευθερίες; Πώς τοποθετείται επίσης απέναντι στις πρωτοβουλίες των γυναικών μέσα στο πλαίσιο της θρησκευτικής ζωής των εθνικών; Ποιά είναι τα κριτήριά του τα οποία εισάγει και στην εκκλησιαστική κοινότητα;

42. Α'Κορ.8,1.7.11 3,18-19.

43. Theissen, Soziale Schichtung, σ.259, Theissen, Die Starken, σ.207.

Τα ερωτήματα αυτά δεν είναι δυνατόν να αντιμετωπισθούν με μόνη την προοπτική του εθνικού κόσμου. Οφείλει κανείς να έχει υπόψη του και το πλαίσιο που συνθέτουν η Π.Διαθήκη, η απόκρυφη και η ραββινική γραμματεία. Τόσο οι θεωρητικές αρχές για τη γυναίκα, όσο και η θέση της στην ιστορία του Ισραήλ και στο σχέδιο της θείας Οικονομίας, αλλά ακόμη και τα θεολογικά κριτήρια που διαμορφώθηκαν στην αντιπαράθεση με την ειδωλολατρική ζωή είναι καθοριστικά στην σκέψη του Παύλου.

Οι παραπάνω πτυχές που αφορούν τη θέση της γυναίκας παρουσιάζουν ενδιαφέροντα στοιχεία, απαραίτητα για να ολοκληρωθούν οι προϋποθέσεις για την προσέγγιση της παύλειας σκέψης, όσο βέβαια τούτο είναι δυνατό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗΝ ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ

1. ΘΕΟΛΟΓΙΚΕΣ ΑΡΧΕΣ ΓΙΑ ΤΗ ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ

α. Ιστορικοκριτική ερμηνευτική ανάλυση της βιβλικής δημιουργίας των δύο φύλων

β. Η δημιουργία του ανθρώπου στη διαχρονική θεολογική της διάσταση

α. Ιστορικοκριτική ερμηνευτική ανάλυση της βιβλικής δημιουργίας των δύο φύλων

ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ, ΑΝΑΛΥΣΗ ΠΑΡΑΔΟΣΕΩΝ α) Γιαχβική παράδοση β) Ιερατική παράδοση

ΠΗΓΕΣ ΚΑΙ ΠΑΡΑΔΟΣΕΙΣ

Το βιβλικό κείμενο της Γένεσης κατά τη φιλολογική κριτική[1] παρουσιάζει τη δημιουργία του ανθρώπου σε δύο φύλα με

1. vRad, Das erste Buch Mose. Westermann, Genesis. Δόϊκου, Κριτική της Πεντατεύχου. Schmidt, Priesterschrift. Steck, Die Paradieserzahlung.

δύο ξεχωριστές διηγήσεις[2]: τη γιαχβική (2,4β-3,24) και την ιερατική (1,1-2,4α).

Η γιαχβική διήγηση, αν και έπεται, είναι αρχαιότερη και χρονολογείται από τον 9ο π.Χ. αι., διότι προϋποθέτει το γεωργικό περιβάλλον και τον πολιτισμό της εποχής του Δαβίδ και του Σολομώντα[3]. Η χρονολόγηση αυτή αναφέρεται στην τελική σύνθεση της διήγησης και όχι στις επιμέρους παραδόσεις, που αφομοιώθηκαν σ'αυτήν, οι οποίες πρέπει να είναι αρχαιότερες[4].

Αναφορικά με τα χαρακτηριστικά της γιαχβικής διήγησης θα μπορούσε κανείς να σημειώσει τα ακόλουθα: Η διήγηση αυτή έχει απλό αφηγηματικό χαρακτήρα και διακρίνεται για τη ζωηρότητα και τη δύναμη στην έκφραση. Χρησιμοποιεί ανθρωπομορφικές εκφράσεις για το θεό, ενώ επικεντρώνει το ενδιαφέρον της στο τραγικό υπαρξιακό πρόβλημα, το' οποίο παρουσιάζει παραδειγματικά και αιτιολογικά[5].

Ως προς τη θρησκειοϊστορική ανάλυση θα μπορούσε να διακρίνει κανείς την πολεμική εναντίον ξένων διηγήσεων για τη δημιουργία και τη διακήρυξη θεολογικών θέσεων διαχρονικού χαρακτήρα. Ο

2. Η άποψη ότι τα Γεν.κεφ.1 ανήκει σε διαφορετική πηγή από το Γεν.2 διατυπώθηκε πρώτα (1711 μ.Χ.) από τον H.B.Witter και έπειτα (1753 μ.Χ.) από τον J.Astruc. Πρβλ. Steck, Die Paradieserzahlung, σ.19 υποσ.8.

3. vRad, Das erste Buch Mose, σ.10. Πρβλ. Steck, Die Paradieserzahlung, σ.29 και Αγΐου, Εισαγωγή, σ.189εξ.

4. Παρουσίαση της φιλολογικής κριτικής ανάλυσης των παραδόσεων στην έρευνα δίνει ο Westermann, Genesis, σ.255εξ. Βλ. επίσης Steck, Die Paradieserzahlung, σ.24εξ.

5. Προσπαθεί δηλαδή η βιβλική διήγηση να εξηγήσει το τραγικό ανθρώπινο πρόβλημα και λειτουργεί παράλληλα ως παράδειγμα για να αποφεύγονται παρόμοια λάθη στο μέλλον. Πρβλ. Westermann, Genesis, σ.255 και Steck, Die Paradieserzahlung, σ.70.

συγγραφέας της διήγησης προσλαμβάνει σχήματα και παραστάσεις[6] από το περιβάλλον του και τα φορτίζει με τα δικά του θεόπνευστα θεολογικά μηνύματα[7]. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι παραστάσεις, που έχουν σχέση με το θέμα της γυναίκας και αφομοιώνονται από το θρησκευτικό περιβάλλον με βάση κυρίως θεολογικά κριτήρια, όπως την πίστη στον ένα θεό. Από την επεξεργασία αυτή, που συναντάται τόσο στη διήγηση της δημιουργίας, όσο και της πτώσης, προκύπτουν οι θεολογικές αρχές της Π.Διαθήκης για τη θέση της γυναίκας.

Η διήγηση της ιερατικής παράδοσης είναι περισσότερο συνεπτυγμένη και διακρίνεται για το συστηματικό τρόπο σκέψης. Περιγράφει τη δημιουργία προοδευτικά από τα ατελέστερα προς τα τελειότερα δημιουργήματα. Το ύφος της έχει μεγαλοπρέπεια, ενώ η διατύπωσή της είναι λακωνική. Στην έκφρασή της δεν χρησιμοποιούνται παραστάσεις από το περιβάλλον. Τα υψηλά της νοήματα διακρίνονται για την ανεπτυγμένη θεολογική σκέψη, η οποία ενδιαφέρεται να τονίσει ιδιαίτερα την αλήθεια, ότι όλα είναι δημιουργήματα του ενός θεού. Η αίσθηση του χώρου που παρουσιάζει είναι διαφορετική από αυτή της γιαχβικής διήγησης, διότι βγαίνει από τα πλαίσια του κήπου της Εδέμ και ανοίγεται στον ορίζοντα του ουρανού και της γης[8]. Η νέα αυτή αίσθηση χώρου μαζί με την έμφαση στο λειτουργικό χρόνο της εβδομάδας προσδίδουν στην ιερατική διήγηση το μεταιχμαλωσιακό χαρακτήρα και την τοποθετούν χρονολογικά στον 6ο με 5ο π.Χ. αι.[9]

---

6. Πολύ κατατοπιστική για τον έλληνα αναγνώστη είναι η εισαγωγή του καθηγητή Σ. Αγουρίδη στο έργο του «Μύθος-Ιστορία-Θεολογία», για το θέμα του μύθου.

7. Ο μυθολογικός χαρακτήρας μιας διήγησης δεν αναιρεί αλλά επιβεβαιώνει την ιστορικότητά της. Σχετικά με τους ιστορικούς πυρήνες των μύθων βλ. Pannenberg, Christentum und Mythus, σ.22. 15εξ. 29εξ.

8. Schelkle, Die Braut, σ.16.

9. Rad, Das erste Buch Mose, σ.10.

Η διήγηση για τη δημιουργία του ανθρώπου είναι πολύ περιληπτική και περιεκτική σε νοήματα. Εδώ ελαχιστοποιούνται οι ανθρωπομορφισμοί που αποδίδονται στο θεό, στη θέση των οποίων δεσπόζει ο δημιουργικός και εξουσιαστικός λόγος του θεού. Ο άνθρωπος, εικόνα του θεού, είναι το τελειότερο δημιούργημά του, ο βασιλιάς στη δημιουργία. Η διήγηση δεν ασχολείται ιδιαίτερα με τη γυναίκα. Αλλά ούτε αναφέρει ότι πρώτα δημιουργήθηκε ο άνδρας. Αρχικά δημιουργείται η γενική κατηγορία άνθρωπος και έπειτα παρουσιάζονται τα δύο φύλα[10] ταυτόχρονα, με πρώτο στη σειρά τον άνδρα. Δίπλα στον άνδρα η γυναίκα είναι συνυπεύθυνη. Και τα δύο φύλα έχουν την εξουσία να είναι κύριοι του κόσμου, όπως και την ευλογία για γονιμότητα. Είναι πολύ ενδιαφέρον, ότι στη θεόπνευστη αυτή διήγηση, δε γίνεται ούτε νύξη για την πτώση του ανθρώπου στην αμαρτία.

ΑΝΑΛΥΣΗ ΤΩΝ ΠΑΡΑΔΟΣΕΩΝ

α) Γιαχβική παράδοση

Η γιαχβική διήγηση(J) της δημιουργίας Γεν.2,4β- 3,24, όπως αναφέρθηκε, αποτελείται από στρώματα προγενέστερων παραδόσεων, τα οποία η σύγχρονη κριτική των παραδόσεων προσπαθεί να διακρίνει και να μελετήσει.

Αντιπροσωπευτική, σχετικά με τη δημιουργία των φύλων, μπορεί να θεωρηθεί η άποψη του Steck, σύμφωνα με την οποία η διήγηση στχ. Γεν.2,4β-2,25 αποτελείται από δύο ενότητες: την πρώτη (2,4β-17), που αναφέρεται στη δημιουργία του άνδρα

10. Ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, Περί διαφόρων αποριών, PG 91, 1305, εισάγει την αλήθεια αυτή με την πέμπτη διαίρεση του κόσμου: «Καί πέμπτην, καθ' ἣν ὁ ἐπί πᾶσιν, ὥσπερ τι τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον καί πᾶσιν τοῖς κατά πᾶσαν διαίρεσιν ἄκροις δι' αὐτοῦ φυσικῶς μεσιτεύων ἀγαθοπρεπῶς κατά γένεσιν τοῖς οὖσιν ἐπεισαχθείς ἄνθρωπος διαιρεῖται εἰς ἄρσεν καί θῆλυ ...».

και τη δεύτερη (2,18-25) στη δημιουργία της γυναίκας[11]. Η άποψη αυτή στηρίζεται στο επιχείρημα, ότι στην πρώτη ενότητα χρησιμοποιείται η λέξη «Αδαμ» και στη δεύτερη η λέξη «ις». Το επιχείρημα όμως αυτό δεν μπορεί να σταθεί, επειδή η λέξη «Αδαμ» συνεχίζει να χρησιμοποιείται στο κείμενο μέχρι το στχ.3, 24 ενώ η λέξη «ις» εμφανίζεται μόνο μία φορά (στχ.23β). Εξάλλου η λέξη «Αδαμ» παίρνει πολλές σημασίες. Σημαίνει άνθρωπος (συλλογικά), ανθρωπότητα[12] και τέλος γίνεται κύριο αρσενικό όνομα.

Κατά τον Ν.Π.Μπρατσιώτη[13] η διήγηση της δημιουργίας της γυναίκας θεωρείται ότι είναι συμπληρωματική στην ευρύτερη ενότητα. Σύμφωνα με τη γνώμη του η μετάβαση από τη γενική έννοια «άνθρωπος» στην έννοια «άντρας» συντελείται στους στχ.16-17, όπου η μετάφραση των Ο' δεν μεταφράζει τη λέξη Αδάμ με το «άνθρωπος», αλλά την παραθέτει όπως είναι. Η άποψη αυτή όμως δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή, επειδή δε στηρίζεται στο πρωτότυπο, αλλά στη μετάφραση των Ο', η οποία στο σημείο αυτό παίζει ερμηνευτικό ρόλο, αποδίδοντας τις απόψεις της εποχής της και όχι του πρωτότυπου. Μια προσεκτικότερη μελέτη του κειμένου δείχνει ότι η πρώτη διήγηση περιγράφει τη δημιουργία του ενός ανθρώπου, ως συλλογικής προσωπικότητας του ανθρώπινου γένους, ενώ η δεύτερη τη δημιουργία των δύο φύλων.

Στην πρώτη λοιπόν ο Θεός δημιουργεί τον Αδάμ από την αδαμά, δηλ. τη γη. Ο Αδάμ τοποθετείται στον παράδεισο για να εργάζεται και για να τον φυλάττει, ενώ σ'αυτόν μόνο δίνεται η εντολή, πριν από τη δημιουργία των ζώων και της γυναίκας. Με τη

11. Steck, Die Paradieserzahlung, σ.41-45. Πρβλ. Grüsemann, Dein Herr sein, σ.57.

12. vRad, Das erste Buch Mose, σ.37. Πρβλ. Trible, Das Patriarchalische Prinzip, σ.99. Ευδοκίμοφ, Η γυναίκα, σ.204-205.

13. Μπρατσιώτη, Ανθρωπολογία, σ.33-34.

δημιουργία της γυναίκας παρουσιάζονται τα δύο φύλα, το αρσενικό και το θηλυκό, ως ανάλυση του ενός ανθρώπου. Έτσι αποδεικνύεται η παραλληλότητα της γιαχβικής παράδοσης με την ιερατική. Διότι σύμφωνα και με τις δύο, πρώτα εμφανίζεται η γενική κατηγορία άνθρωπος και ακολουθεί έπειτα η παρουσίαση των φύλων.

Η δημιουργία του ανθρώπου στη γιαχβική παράδοση παρουσιάζεται να συντελείται σε δύο στάδια. Αρχικά περιγράφεται η χοϊκή του προέλευση με την πλάση του από τη γη και τη δημιουργική ενέργεια του θεού και έπειτα η πνευματική του υπόσταση, που χορηγείται από τη ζωική πνοή του ίδιου του θεού. Η λέξη «Αδαμά» συγγενεύει ετυμολογικά με τη λέξη «Αδαμ», που στην αρχική της σημασία σημαίνει «χοϊκός».

Στο θρησκειοϊστορικό υπόβαθρο της λέξης «Αδαμά», που σημαίνει «γή», θα μπορούσε κανείς να διακρίνει τη θεοποίηση της γης[14], η οποία αποτελεί τη βάση της θεογονίας και κοσμογονίας στον εθνικό κόσμο[15]. Η απολυτοποίηση και θεοποίησή της, που συνήθως εκφράζεται με θηλυκή θεότητα[16], αποτελεί το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της θρησκευτικής ζωής των γεωργικών λαών[17].

---

14. Ο ιερός Χρυσόστομος, Εἰς τὴν γένεσιν, PG 53,31 BC, ερμηνεύοντας τα στχ.Γεν.1,2, παρατηρεί: «ἐπειδὴ γάρ αὐτὴ καί τροφὸς καί μήτηρ ἡμῶν ἐστι, καί ἐξ αὐτῆς καί γεγόναμεν καί τρεφόμεθα καί αὐτὴ ἡμῖν πάλιν ἐπάνοδος καί των μυρίων ἀγαθῶν δ᾿αὐτῆς ἀπολαύομεν˙ ἵνα μὴ διά τό τῆς χρείας ἀναγκαῖον ὑπέρ τὴν ἀξίαν αὐτὴν πρότερον ἀμόρφωτον καί ἀδιατύπωτον, ἵνα μὴ τῇ φύσει τῆς γῆς τάς ἐξ αὐτῆς εὐεργεσίας λογίσῃ, ἀλλά τῷ ταύτην ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τό εἶναι παραγαγόντι».

15. Ησιόδου, Θεογονία, 106-126.

16. Φίλωνος, Κοσμοποιΐα, 132-133.

17. Hanson, Mannliche Metaphern, σ.82-83. Heller, Die Frau in den Religionen, σ.28. Πρβλ. Rollenbleck, Magna Mater, σ.24. Grelot, Mann und Frau, σ.13-27.

που τη λατρεύουν με πολλούς τρόπους. Στη βιβλική όμως διήγηση παρατηρείται μια μοναδική για την εποχή της απομύθευση, που γίνεται με βάση το κριτήριο της πίστης στη δημιουργική ενέργεια του ενός Θεού του Ισραήλ. Καθώς τοποθετείται υλικό στα χέρια του Θεού χάνει κάθε τι θεϊκό και θεωρείται πλέον κτίσμα. Το μήνυμα του συγγραφέα επιμένει στην αλήθεια, ότι η ζωή του ανθρώπου δεν εξαρτάται αποκλειστικά και μόνο από τις βιολογικές προϋποθέσεις των υλικών αγαθών της γης, αλλά από τη δύναμη και τη ζωτική πνοή του Θεού.

Η δεύτερη γιαχβική ενότητα που περιγράφει **τη δημιουργία των δύο φύλων** αρχίζει με τη διαπίστωση του Θεού: «οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον·ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ'αὐτόν» (στχ. 18). Αφού λοιπόν ο Θεός δημιούργησε τον πρώτο άνθρωπο και τον έβαλε στον παράδεισο, για να εργάζεται και για να τον φυλάττει,και του έδωσε την εντολή (στχ.16-17), διαπίστωσε τη μοναξιά του και την ανάγκη να δημιουργηθεί και δεύτερος άνθρωπος.

Στη συνέχεια όμως περιγράφεται η δημιουργία των ζώων και όχι της γυναίκας, για να φανεί η διαφοροποίησή της απ'αυτά. Όταν ο Θεός δημιούργησε τα ζώα, ανάθεσε στον Αδάμ να τα ονοματίσει. Η έκφραση «καλώ όνομα» περιέχει την έννοια της άσκησης εξουσίας[18]. Η ευθύνη για την ονοματοδοσία αφορά δηλαδή στην εξουσιαστική θέση του Αδάμ απέναντι στην άλογη δημιουργία. Πόσο όμως συμμετέχει η γυναίκα στην εξουσία αυτή του πρώτου ανθρώπου; Όταν στο πρωτότυπο κείμενο συνεχίζεται η χρήση της λέξης «Αδάμ» οπωσδήποτε αναφέρεται στη γενική κατηγορία «άνθρωπος». Στην ανθρώπινη λοιπόν φύση δίνεται το εξουσιαστικό προς την άλογη κτίση (στχ.19-20), σ'αυτήν δίνεται η εντολή για υπακοή στο Θεό (στχ.16-17) και σ'αυτήν η εργασία στον παράδεισο

18. vRad, Das erste Buch Mose, σ.57-59. Βλ. Trible, Das Patriarchalische Prinzip, σ.103-104.

(στχ.15). Αν λοιπόν και η γυναίκα ανήκει στην κατηγορία «άνθρωπος», πρέπει κι αυτή να έχει πλήρη συμμετοχή σ'αυτά. Η μετάφραση όμως των Ο΄, καθώς παραθέτει τη λέξη «Αδαμ», ως κύριο αρσενικό όνομα, αμετάφραστο, τόσο στο στχ.16-17, όσο και στο στχ.19-20, δίνει την εντύπωση ότι το εξουσιαστικό, όπως και η ευθύνη για τη διαφύλαξη της εντολής του Θεού, είναι ανδρικό προνόμιο, κάτι που δεν συμφωνεί με το πρωτότυπο. Διότι σύμφωνα μ'αυτό και η γυναίκα ως άνθρωπος, όπως έχει συμμετοχή στην εργασία, έτσι έχει ευθύνη και για τη διαφύλαξη της εντολής του Θεού και στο εξουσιαστικό προς την άλογη κτίση, θέση η οποία εκπροσωπείται και από την ιερατική παράδοση. Εξάλλου η διαφοροποίηση της γυναίκας από τα άλογα ζώα, δείχνει ότι δεν δημιουργήθηκε από το Θεό, για να υφίσταται εξουσία, αλλά για να την ασκεί.

Ο σκοπός της δημιουργίας της γυναίκας ορίζεται από τον ίδιο το Θεό με το Γεν.2,18β «ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ᾽αὐτόν». Η έννοια της λέξης «βοηθός» δεν περιορίζεται στη βοήθεια για εργασία ή για την αναπαραγωγή απογόνων. Περιέχει ακόμη τη σημασία της αλληλοβοήθειας, αλληλεξάρτησης και αμοιβαίας συμπαράστασης, στοιχεία στα οποία θεμελιώνεται η κοινωνικότητα του ανθρώπου[19]. Το «κατ᾽αὐτόν» του [illegible][20] σημαίνει καθετί που είναι παράλληλο και ανταποκρινόμενο, στοιχείο στο οποίο θεμελιώνεται η προσωπική σχέση των φύλων, όπως την καθορίζει ο Θεός από τη δημιουργία τους.

19. Westermann, Genesis, σ.309.

20. Η λέξη «νέγεδ» αποδίδεται είτε με το απέναντι, το ενώπιον ή το αντίστοιχο, Westermann, Genesis, σ.309. Ο vRad, Das erste Buch Mose, σ.57, χρησιμοποιεί τη φράση «το κατ'ενώπιον ή η βοήθεια που του αναλογεί. Η Schaupp, Image, σ.72-73, χρησιμοποιεί το γαλλικό όρο vis-à-vis για να αποδώσει το κατ'αυτόν των Ο΄. Η ελληνική αντίστοιχη λέξη θα μπορούσε να ήταν το ανταποκρινόμενο πρόσωπο, ώστε να βρίσκεται σε σχέση προσωπικής αναφοράς.

Ιδιαίτερη σημασία για το θέμα μας έχουν οι στχ. 21-22, που αναφέρονται στη δημιουργία της γυναίκας: «καί ἐπέβαλεν ὁ Θεός ἔκστασιν ἐπί τόν Αδαμ καί ὕπνωσεν· καί ἔλαβεν μίαν των πλευρῶν αὐτοῦ καί ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς». Πήρε λοιπόν ο Θεός μία από τις πλευρές του Αδάμ «καί ᾠκοδόμησεν κύριος ὁ Θεός τήν πλευράν, ἥν ἔλαβεν ἀπό τοῦ Αδαμ εἰς γυναίκα». Η έννοια της λέξης «πλευρά» στα σουμερικά είναι η ζωή ή η κυρία που δίνει ζωή[21]. Επί πλέον η «πλευρά» συνδυάσθηκε με τη σελήνη και μάλιστα τη νέα σελήνη, που αποτελεί σε ευρύτερη κλίμακα σύμβολο της θεοποιημένης θηλυκότητας[22]. Διότι με τις εναλλακτικές της φάσεις, που συντελούνται στον περιοδικό χρόνο των είκοσι εννέα ημερών, αντιστοιχεί με το βιολογικό κύκλο των γυναικών και το μυστήριο της φθοράς και της νέας δημιουργίας. Αν πράγματι υπάρχει στο υπόβαθρο της λέξης «πλευρά» η λατρεία της κύριας θεότητας των Σουμερίων[23], της σελήνης, τότε και στο σημείο αυτό θα μπορούσε κανείς να επισημάνει επεξεργασία εξωβιβλικών θρησκευτικών παραστάσεων από το γιαχβιστή[24]. Η ειδωλολατρική παράσταση αφομοιώνεται στα θετικά στοιχεία της, καταφάσκεται δηλαδή η γυναικεία βιολογία, ενώ καταπολεμείται η ειδωλοποίησή της. Γίνεται δηλαδή και η σελήνη κτιστό υλικό στα χέρια του

---

21. Westermann, Genesis, σ.316. Πρβλ. Schelkle, Die Braut, σ.20 και Αγουρίδη, Μύθος-Ιστορία-Θεολογία, σ.44.

22. Schilling, Das Mysterium Lunae. Πρβλ. Schelkle, Die Braut, σ.20.

23. Βέλλα, Προσωπικότητες της Π.Διαθήκης, σ.39.

24. Η αντιπαράθεση με ειδωλολατρικές απόψεις για τη διακήρυξη της αλήθειας δεν είναι κάτι ξένο στην αποκάλυψη του Θεού. Όπως τονίζει ο ιερός Χρυσόστομος, Ομιλία εις την Γένεσιν, PG 53, 43, «τοιαῦτα γάρ ἐστιν ἅπαντα τά ὑπό τοῦ Δεσπότου τοῦ ἡμετέρου οἰκονομούμενα ἀεί διά τῶν ἐναντίων αὔξει τά τῆς ἀληθείας προστάγματα».

θεού, όπως συμβαίνει και με τη γη.

Οι Πατέρες της Εκκλησίας δεν κατανόησαν τη δημιουργία της γυναίκας από την πλευρά του πρώτου ανθρώπου σαν υποτίμησή της, αλλά σαν αναγνώριση της ισότητάς της με τον άνδρα[25]. Ο ιερός Χρυσόστομος[26] παρατηρεί ότι «τοῦ ἀριστοτέχνου θεοῦ ἡ δύναμις ἀπό τοῦ βραχυτάτου μέρους ἐκείνου τοσούτων μελῶν ἀναλογία ἐργάσασθαι... καί τέλειον καί ὁλόκληρον καί ἀπηρτισμένον ζῶον κατασκευάσας, τό δυνάμενον καί προσδιαλέγεσθαι καί τῇ τῆς οὐσίας κοινωνίᾳ πολλήν αὐτῷ τήν παραμυθίαν εἰσφέρειν... διά τοῦτο ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ δημιουργεῖται τό ζῶον τοῦτο τό λογικόν καί κατά τήν εὐμήχανον αὐτοῦ σοφίαν τέλειον... κατά πάντα ὅμοιον». Και σε άλλο σημείο προσθέτει «ὅμοιον αὐτῷ τῆς αὐτῆς αὐτῷ οὐσίας ἄξιον αὐτοῦ, μηδέν αὐτοῦ λειπόμενον».

Αφού ο θεός οικοδόμησε την πλευρά σε γυναίκα (κατά το ΜΤ: «ισσά») την οδήγησε προς τον άνδρα. Στην πρώτη αυτή συνάντηση των δύο φύλων ο πρώτος άνθρωπος αναγνωρίζει τη συγγένειά του με το δεύτερο άνθρωπο και αναφωνεί με χαρά: «Τοῦτο νῦν ὀστοῦν ἐκ τῶν ὀστέων μου καί σάρξ ἐκ τῆς σαρκός μου· αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρός αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη» (στχ.23).

Στο στχ.23 «αὕτη κληθήσεται γυνή» φαίνεται ότι ο ένας άνθρωπος ονοματίζει τον άλλον, κάτι που θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως μαρτυρία για την εξουσία του άνδρα στη γυναίκα,

25. Κοσμά Αιτωλού, Διδαχές, Α1,23, «Ἴσια τήν ἔκαμεν ὁ Θεός τήν γυναῖκα μέ τόν ἄνδρα, ὄχι κατωτέραν» και Α1,26, «δεν τήν ἔχει ὁ Θεός τήν γυναῖκα κατωτέραν ἀπό ἐσένα, διά τοῦτο τήν ἔκαμε ἀπό τήν μέσην τοῦ ἀνδρός... διά τοῦτο δέν τήν ἔκαμε τήν γυναῖκα ἀπό τό κεφάλι, διά νά μήν καταφρονᾶ τόν ἄνδρα, ὁμοίως πάλιν δέν τήν ἔκαμε ἀπό τά ποδάρια διά νά μήν καταφρονᾶ ὁ ἄνδρας τήν γυναῖκα».

26. PG 53,120-122. Σιώτου, Περί της ισότητος, σ.20, όπου υποστηρίζεται ότι «ἡ ἐκ πλευρᾶς τοῦ Ἀδάμ πλάσις τῆς Εὔας ἐκφράζει τήν ταυτότητα τοῦ γένους, τήν ἀνθρωπολόγον ἑνότητα ἀνδρός καί γυναικός καί τήν μετ᾽αὐτήν προσωπικήν ἕλξιν, χάριν της ἀλληλοσυμπληρώσεως».

από τη δημιουργία ακόμη και όχι από την πτώση. Προσεκτικότερη όμως μελέτη του κειμένου μας πείθει ότι εδώ δεν υφίσταται η έννοια της εξουσίας, διότι απουσιάζει η λέξη «όνομα», η οποία όμως απαντά αργότερα ως συνέπεια της πτώσης.(στχ.3,20). Στο στχ.2,23β δεν κατονομάζεται η γυναίκα από τον άνδρα, όπως στην περίπτωση των ζώων, αλλά αναγνωρίζεται[27]. Εξάλλου ο θεός είναι ο πρώτος που την θέλει και την δημιουργεί ως «ισσά», ενώ έπειτα ο άνδρας την αποδέχεται έτσι ακριβώς όπως τη δημιούργησε ο θεός και παράλληλα αναγνωρίζει δίπλα της τον εαυτό του ως «ις».

Οι δύο αυτοί όροι «ις» και «ισσά» αποδόθηκαν ως «άνήρ» και «γυνή» (Ο΄) ή ως «άνήρ» και «άνδρίς» (σ΄). Στην τελευταία αυτή ερμηνεία φανερώνεται η ετυμολογική συγγένεια[28] των δύο λέξεων. Η λέξη «ις»[29] χρησιμοποιείται από την ΠΔ για τη διάκριση του ανθρώπου από τα ζώα και από το θεό[30], γι'αυτό θα μπορούσε να μεταφρασθεί και «έκαστος άνθρωπος». Οι παραπάνω δύο λέξεις με την ερμηνεία αυτή, δηλαδή ως έκαστος και εκάστη ανθρώπινη

27. Leon-Dufour, Λεξικό Βιβλικής Θεολογίας, σ.228, όπου αναφέρεται ότι ο άνδρας αναγνωρίζει τον εαυτό του στο πρόσωπό της.

28. Ο Ν.Μπρατσιώτης, άρθρ. «ις», σ.242, υποστηρίζει ότι η χρήση και η επιλογή των λέξεων είναι η βάση για τη θεολογική εξήγηση της ιαχβικής διήγησης.

29. Η λέξη «ις» θεωρήθηκε ότι προέρχεται ετυμολογικά από το ρήμα «ους» που σημαίνει είμαι δυνατός, ενώ η λέξη «ισσά» από το ρήμα «ανάς» που έχει την έννοια του «είμαι αδύνατος». Βλ. σχετικά Μπρατσιώτη, άρθρ. «ις», σ.238-239. Με τις παραπάνω αντίστοιχες ερμηνείες δικαιολογείται η μετάφραση τους αντίστοιχα με το άνδρας και γυναίκα. Ο Μπρατσιώτης δέχεται ότι οι εβραϊκές λέξεις «ις» και «ισσά» ανάγονται στη λαϊκή γλωσσολογία. Ενώ ο Muller, Altsüdarabische Beitrage, σ.306. Πρβλ. Μπρατσιώτη, άρθρο «ις», σ.238, όπου υποστηρίζεται ότι η λέξη «ις» έχει σχέση με τη νοτιοαραβική λέξη , «ίς» που σημαίνει ένας, έκαστος και με το ουγαριτικό «ις». Η ερμηνεία αυτή ενισχύεται και από την όμοια χρήση της στην Π.Διαθήκη.

30. Μπρατσιώτη, Ανθρωπολογία, σ.52.

ύπαρξη, διασώζουν την αυτοτέλεια των υπάρξεων, την ισότητα των ανθρώπων και των φύλων, χωρίς να καταργούνται οι φυσικές διαφορές. Ωστόσο όμως οφείλει κανείς να υπογραμμίσει ότι ο πρώτος άνθρωπος γίνεται ανδρικό φύλο και ο δεύτερος θηλυκό. Η σειρά αυτή της δημιουργίας, που δεν περιέχει το στοιχείο της εξουσίας, αλλά την αλληλουχία πρώτος-δεύτερος στη διάσταση της ενότητας, έρχεται σε αντίθεση με τη θρησκευτική ιδιαιτερότητα της μητριαρχικής εποχής[31] κατά την οποία ομολογείται η

31. Ο ιστορικός και φιλόσοφος Bachofen, Mutterrecht und Urreligion, είναι ο πρώτος που υποστήριξε τη θεωρία της μητριαρχίας, βασισμένος σε μαρτυρίες αρχαίων συγγραφέων και σε διάφορες απόψεις για τις αρχές του ανθρώπου, όπως και στα κείμενα της Γένεσης. Ο Bachofen δέχεται ότι η Μητριαρχία αποτελεί φαινόμενο που χαρακτηρίζει ολόκληρη περίοδο της ανθρωπότητας. Η γένεση του φαινομένου αυτού δεν οφείλεται για τον Bachofen σε οικονομικές συνθήκες, αλλά στη διάθεση της ψυχής της γυναίκας ν'αντιδράσει κατά του πρωτόγονου εταιρισμού. Η αντικατάστασή του με τον πατριαρχισμό οφείλεται στη μεταβολή της ψυχικής διάθεσης του ανθρώπου. Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι την εποχή του Freud οι απόψεις αυτές θεωρούνταν σωστές, ενώ την εποχή του Δαρβίνου έγιναν γελοίες. Janssen-Jurrelt, Sexismus, σ.99-100. Η εθνολογική σχολή της Βιέννης με αντιπροσώπους της τους W.Schmidt και W.Koppers, διετύπωσαν τη θεωρία για τους τρεις κύκλους πολιτισμού που εμφανίσθηκαν ταυτόχρονα: α) ο κύκλος των ανώτερων κυνηγών ή του εξάτομου πατρικού δίκαιου, β) ο κύκλος των γεωργών ή του εξάτομου μητρικού δικαίου και γ) ο κύκλος των κτηνοτρόφων ή της μεγάλης οικογένειας του πατρικού δικαίου. Κατά τη Σχολή αυτή το μητρικό δίκαιο εμφανίζεται μόνο στον κύκλο των γεωργών ,όπου κύριος παράγοντας εργασίας ήταν η γυναίκα. Ο λόγος αυτός ενισχύει την άποψη,ότι το φαινόμενο της μητριαρχίας οφείλεται σε οικονομικούς λόγους. Schmidt-Koppers,Der Mensch aller Zeit. Ο Fr.Engels συνδύασε τις απόψεις του Bachofen και της Σχολής της Βιέννης και κατέληξε στην άποψη ότι η μητριαρχία αποτελεί μία των γενικών βαθμίδων, που πέρασε η ανθρωπότητα κατά τα πρώτα στάδια της εξέλιξής της, η οποία ανατράπηκε αργότερα επαναστατικά για να επικρατήσει η πατριαρχία. Γι'αυτόν τα αίτια είναι μόνον οικονομικά.Engels,Der Ursprung der Familie. Τελευταίοι μελετητές του Bachofen και μάλιστα ο P.Honigsheim, Soziologischen und ethnologischen Literatur, εμφανίζει το μητριαρχικό κύκλο να ανάγεται σε ειδική θρησκευτική διάθεση που τείνει προς τη μαγεία και όχι σε οικονομικά ελατήρια. Οι νεότερες έρευνες επικρατούν την άποψη του Engels. Οι αρχαίοι

κυρίαρχη λατρεία της μεγάλης μητέρας[32]. Η κυρίαρχη θέση της γυναίκας στην ειδωλολατρία αντιστρέφεται κατά κάποιο τρόπο στην Π.Διαθήκη.

Η γιαχβική διήγηση συνεχίζει με την περιγραφή της πτώσης. Ο συγγραφέας εξακολουθεί να χρησιμοποιεί τη λέξη «Αδαμ» για τον άνδρα και όχι τη λέξη «ις». Για τη γυναίκα χρησιμοποιείται η λέξη «ισσά», η οποία μόνο στο τέλος της διήγησης παίρνει το όνομα «ΖΩΗ». Στη χρήση των λέξεων αυτών μπορεί κανείς να επισημάνει την υπερεκτίμηση του άνδρα και την υποτίμηση της γυναίκας[33], που ιδιαίτερα τονίζεται εξαιτίας της πρωτοβουλίας

συγγραφείς που αναφέρονται στη μητριαρχία ως αρχική μορφή της ανθρώπινης κοινωνίας είναι Διόδωρος ο Σικελιώτης, Βιβλιοθήκη Ιστορική, 11,44εξ. 11,52εξ. Στράβων III,4,17εξ. IV,4,3. Πρβλ. Leipoldt, Die Frau, σ.9. Επίσης και ευρήματα από μητριαρχικά ίχνη υπάρχουν για τις πρωτόγονες κοινωνίες της Ν. και Β. Αμερικής, σε φυλές της Μικρονησίας, της Αφρικής, στην Κίνα και στην Ινδία, Heiler, Die Frau in den Religionen, σ.8. Ευδοκίμωφ, Η γυναίκα, σ.232εξ.

32. Εκείνο που αποτελεί αναντίρρητο στοιχείο είναι η θρησκευτική υπερεκτίμηση της γυναίκας στην αρχή της ανθρώπινης κοινωνίας, που εκφράσθηκε με τη λατρεία της μεγάλης μητέρας. Τα μυστήρια του δημιουργικού μηνιαίου κύκλου, που χαρακτηρίζει τη γυναικεία ζωή με τη ρύση του αίματος, τη σύλληψη και τη γέννα σαν αρχή της ανθρώπινης ζωής μένουν ασύλληπτα από τον άνθρωπο, γι'αυτό και μυθοποιούνται. Η γυναίκα γίνεται φορέας θεϊκών δυνάμεων, ενώ οι ερωτικές ή συζυγικές σχέσεις των φύλων που μεταδίδουν τη βιολογική ζωή ιεροποιούνται κι έτσι μεταφέρονται στα λατρευτικά ιερά. Η λατρεία της μεγάλης μητέρας μαρτυρείται από αναρίθμητες παραστάσεις θηλυκών θεοτήτων, που αφθονούν στην περιοχή της Μεσογείου και φθάνουν χρονικά μέχρι την προϊστορική εποχή, λίθινη εποχή. Όλοι οι αρχαίοι λαοί, Σουμέριοι, Βαβυλώνιοι, Χουρρίτες, Φοίνικες, Αιγύπτιοι, Ινδοί, Κρήτες Έλληνες δίνουν σ'αυτήν τις δικές τους ονομασίες. Η λατρεία της θηλυκής γονιμότητας αποδίδεται τόσο στη γη, που βρίσκεται στην αρχή του πάνθεου του εθνικού κόσμου, όσο και στη σελήνη με τις εναλλακτικές της φάσεις. Heiler, Die Frau in den Religionen, σ.8-9, Grelot, Mann und Frau, σ.13εξ. 18 22. 28εξ. Ευδοκίμωφ, Η γυναίκα, σ.235-239.

33. Grüsemann, Dein Herr sein, σ.56-57.

της στην πτώση. Παρατηρείται δηλαδή το φαινόμενο ο άνδρας να σφετερίζεται τη θέση του ανθρώπου σ'ένα περιβάλλον που κυριαρχείται από τη θεοποίηση της γυναίκας.

Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παράσταση του φιδιού από το γιαχβιστή. Στη θρησκειοϊστορική του χρήση αποτελεί σύμβολο γονιμότητας[34], πολύ διαδεδομένο στους λαούς της ανατολής και της δύσης. Η θανατηφόρα του ιδιότητα, που παρουσιάζει παραστατικά το κακό, όπως και η αλλαγή του δέρματος, που συμβολίζει τη ζωή που προβάλλει από τον θάνατο, είναι έννοιες που ο συγγραφέας προσλαμβάνει από το περιβάλλον και τις επεξεργάζεται. Η αρχή του κακού παρουσιάζεται ως κτίσμα και με τον τρόπο αυτό καταπολεμάται κάθε ίχνος διαρχίας. Αλλά και η παραστατική περιγραφή της παραπλανητικής και συκοφαντικής δύναμης δηλώνει με σαφήνεια ότι η αρχή του κακού δεν ανάγεται στη γυναίκα, αλλά σε εξωτερικούς παράγοντες, στους οποίους η γυναίκα υποκύπτει ευκολότερα, γιατί αναφέρονται άμεσα στην ιδιαιτερότητα της φύσης της. Ο Θεός όμως σπεύδει να διαχωρίσει τη θέση της γυναίκας από τη θηλυκή παρουσίαση του κακού και μάλιστα σ'αυτήν την καθοριστική του επέμβαση προμηνύει την ελπίδα της σωτηρίας (Πρωτευαγγέλιο).

Η διατάραξη στις σχέσεις των φύλων και η εμφάνιση του στοιχείου της κυριαρχικής εξουσίας έρχονται ως συνέπειες της πτώσης. Χαρακτηριστική αναφορά του κειμένου για την κυριαρχική θέση του άνδρα και την εξηρτημένη της γυναίκας είναι ο στχ.3,16 «πρός τόν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου καί αὐτός σου κυριεύσει»[35].

34. Westermann, Genesis, σ.323. Πρβλ. Schelkle, Die Braut, σ.24 και Forster 'Οφις, σ.566-582. Για τη λατρεία του φιδιού στα ελευσίνια μυστήρια ως θεότητας γονιμότητας βλ. Kurt, Die Gnosis σ.254, ενώ ο Φίλων, Κοσμοποιΐα,157, δέχεται «τόν ὄφιν ἡδονῆς εἶναι σύμβολον».

35. Συνέπεια της αμαρτίας θεωρεί ο ιερός Χρυσόστομος, PG 54,594,

Η ρητή αυτή αναφορά στην κυριαρχία του άνδρα πάνω στη γυναίκα επεσκίασε μιαν άλλη αναφορά, στην οποία γίνεται λόγος για τις κυριαρχικές τάσεις και των δύο φύλων.

Ως επίλογος της πτώσης παρουσιάζεται ο στίχος «καί ἐκάλεσεν Ἀδαμ τό ὄνομα τῆς γυναικός αὐτοῦ Ζωή, ὅτι αὕτη μήτηρ πάντων των ζώντων» (στχ.3,20). Στο σημείο αυτό με σαφήνεια αναφέρεται ότι ο άνδρας δίνει όνομα στη γυναίκα με τον τρόπο που έδωσε στα ζώα[36]. Ο άνδρας λοιπόν ασκεί την εξουσιαστική του δύναμη, ενώ η γυναίκα υποβαθμίζεται στο επίπεδο της άλογης δημιουργίας. Με το όνομα όμως «Ζωή» φαίνεται ότι αντιστρέφεται η παραπάνω σχέση. Η ονομασία «Ζωή» («χαββά»), ενώ τοποθετεί ψηλά τη γυναίκα, δηλώνει ταυρόχρονα και την άμεση και ζωτική εξάρτηση του άνδρα από τη γυναίκα. Αν κανείς έχει υπόψη του τις άλλες τρεις θηλυκές παραστάσεις, που πιθανόν ο γιαχβιστής καταπολεμά, τότε κατ' ακολουθία μπορεί να μην περιορισθεί απλά να υπερεκτιμήσει τη μητρότητα[37], αλλά να δεχθεί ότι στο υπόβαθρο της ονομασίας της γυναίκος υπάρχει η ειδωλοποίησή της, η θεοποίηση της γυναίκας ως μεγάλης μητέρας. Μια τέτοια θέση σφετερίζεται τη θέση του θεού[38] και υποκαθιστά τη ζωτική σχέση του ανθρώπου μαζί του.

την κυριαρχία του άνδρα στη γυναίκα και σημειώνει ότι η αποστροφή της γυναίκας προς τον άνδρα έχει την έννοια της καταφυγής και της ασφάλειας. Περιβάλλεται λοιπόν με το δεσμό της επιθυμίας για να μην φαίνεται φορτική η δεσποτεία του άνδρα. Ο Π.Μπρατσιώτης, Ἡ γυνή ἐν τῇ Βίβλῳ, σ.8, μεταφράζει τη λέξη αποστροφή με την κλίση της γυναίκας προς τον άνδρα.

36. Η έκφραση «καλῶ» διαφέρει από την άλλη «καλῶ ὄνομα». Με την προσθήκη της λέξης «ὄνομα» εκφράζεται η εξάσκηση εξουσίας ανωτέρου κατά την φύσιν επί κατωτέρου. Westermann, Genesis, σ.31. Πρβλ. Trible, Das Patriarchalische Prinzip, σ.104.

37. Schelkle, Die Braut, σ.28.

38. Σεβηριανού Γαβάλων, PG 56,490: «ἐπιθυμία οὖν τῆς ἰσοθεΐας ἀπατᾷ τήν γυναῖκα κἀκείνη τόν ἄνδρα οὐκ ἀπατᾷ, ἀλλά πείθει.

Έτσι φαίνεται ότι και η γυναίκα έχει το δικό της τρόπο για να ασκεί επιρροή και εξουσία στον άνδρα, ο οποίος κινείται στο επίπεδο θεοποίησης και λατρείας, γι΄αυτό αφορά άμεσα τη θρησκευτικότητα του ανθρώπου.

Ύστερα από την αναλυτική παρουσίαση ορισμένων μόνο στοιχείων της γιαχβικής διήγησης που έχουν σχέση με τη γυναίκα, θα μπορούσαμε να επισημάνουμε τις θεολογικές αρχές για τη θέση της γυναίκας με τα εξής συμπεράσματα:

- Η διήγηση χρησιμοποιεί παραστατικές εκφράσεις και ανθρωπομορφισμούς για το θεό στην προσπάθεια να καταπολεμήσει τη θεοποίηση της θηλυκότητας, που εκφράζεται με τη λατρεία της γης, της σελήνης, του φιδιού, της μεγάλης μητέρας.
- Η αντιμετώπιση αυτή φέρει τη γυναίκα σε δεύτερη θέση, όταν παρουσιάζονται τα φύλα, ανάμεσα στα οποία δεν υπάρχουν σχέσεις κυριαρχίας.
- Κατά την τάξη της δημιουργίας δημιουργείται πρώτα ο άνθρωπος ως γενική κατηγορία και έπειτα παρουσιάζονται συγχρόνως τα δύο φύλα. Δημιουργούνται και τα δύο από το θεό, έχουν την ίδια ανθρώπινη φύση, είναι ισότιμα και τείνουν στην ενότητα για να αποτελούν τον ένα άνθρωπο.
- Αν ο πρώτος άνθρωπος γίνεται άνδρας, και γι΄αυτό αυτός διακρίνεται για το πρωτείο της σειράς, όχι της εξουσίας, η γυναίκα έχει την ιδιαιτερότητα στην προσωπική σχέση για την κοινωνία των φύλων.
- Και τα δύο φύλα έχουν το εξουσιαστικό προς την άλογη κτίση.
- Η προσπάθεια κυριαρχίας μεταξύ των φύλων εμφανίζεται μόνο με την πτώση και ασκείται τόσο από το αρσενικό, όσο και από το θηλυκό, αλλά με διαφορετικό τρόπο.

΄Ισως να μην είναι τυχαία η ετυμολογία της λέξης «χαβά» από τη λέξη «Γιαχβέ». Βλ. Μερατσιώτη, Γένεση, σ.55.76.

- Η αλλοτρίωση των φύλων εμφανίζεται με την πτώση στην αμαρτία. Στην κατάσταση αυτή ο άνδρας μονοπωλεί τη θέση του ανθρώπου, ενώ η γυναίκα είτε ισοπεδώνεται με την άλογη δημιουργία είτε θεοποιείται.
- Η αρχή του κακού δεν ανάγεται στην γυναίκα.
- Ο Θεός αντιδιαστέλλει τη γυναίκα από το κακό, για τη συντριβή του οποίου η γυναίκα θα παίξει τον κύριο ρόλο.

β) Ιερατική παράδοση

Από την ιερατική διήγηση(Ρ) της δημιουργίας (Γεν.1,1-2,4α) οι στχ. 1,26-28 αναφέρονται στη δημιουργία του ανθρώπου. Τα κείμενα περιέχει θεμελιακές αρχές της ανθρωπολογίας της Π. Διαθήκης, γι'αυτό σ'όλες τις εποχές έγινε αντικείμενο προσεκτικής μελέτης.

Ιδιαίτερα αξιοπρόσεκτο είναι το γεγονός ότι η διήγηση αυτή δεν κάνει καμιά αναφορά στην πτώση του ανθρώπου. Περιορίζεται να επισημάνει μόνο, ότι ο άνθρωπος δημιουργήθηκε κατά την έκτη μέρα της δημιουργίας μετά τα θηρία, τα κτήνη και τα ερπετά. Η ένταξη της δημιουργίας του ανθρώπου στην ίδια μέρα με τα θηρία, δηλώνει τη συγγένειά του με το ζωικό κόσμο. Αν όμως ο άνθρωπος παραμείνει μόνο στην κατάσταση του άλογου ζώου, αυτό σημαίνει πτώση, όπως ακριβώς δηλώνει ο ψαλμωδός (48,12.21) «παρεσυνεβλήθη τοῖς κτήνεσιν τοῖς ἀνοήτοις καί ὡμοιώθη αὐτοῖς», διότι «ὁ ἄνθρωπος ἐν τιμῇ ὤν οὐ συνῆκεν».

Η αξία του ανθρώπου εκφράζεται με την απόφαση του Θεού και την επίσημη ανακοίνωσή της «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καί καθ'ὁμοίωσιν»[39] (στχ.26α). Και δημιούργησε ο Θεός

39. Οι πληθυντικοί του στίχου κατανοήθηκαν από την πατερική ερ-

τον άνθρωπον «κατ'εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καί θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς» (στχ.27β). Ο Θεός δημιουργεί τον άνθρωπο κατά την εικόνα του, άνδρα και γυναίκα. Σε σχέση λοιπόν με το Θεό τα δύο φύλα βρίσκονται σε ισότητα[40]. Η κατ'εικόνα του Θεού δημιουργία του ανθρώπου συνδέεται στο κείμενο με το «άρχέτωσαν» τού στχ.26β. Ο συνδυασμός αυτός έχει μεγάλη σημασία, επειδή ο άνθρωπος ως εικόνα του Θεού γίνεται η κορωνίδα της δημιουργίας. Εξάλλου οι ερμηνευτές σήμερα συμφωνούν, ότι στο υπόβαθρο του «κατ'εικόνα» βρίσκονται οι παραστάσεις της ανατολής για τον βασιλιά[41], ως εικόνας του θεού, και ακόμη η λατρεία της εικόνας του, διότι αυτή θεωρείται ότι ταυτίζεται κατ'ουσίαν με το πρόσωπο του βασιλιά. Ο ιερατικός συγγραφέας γνωρίζει την παραπάνω αντίληψη και την αποδίδει αδιάκριτα σε κάθε άνθρωπο. Καθένας έχει τη θεϊκή ιδιότητα και είναι κύριος και βασιλιάς μέσα στη δημιουργία ως εκπρόσωπος του Θεού.

Η βασική αρχή του ιερατικού συγγραφέα είναι ότι ο Θεός δεν είναι ανθρωπόμορφος, αλλά ο άνθρωπος είναι θεόμορφος[42].

μηνευτική ότι αντακοκρίνονται στη φανέρωση της Τριάδος. (Ι.Χρυσοστόμου, Εἰς Γένεσιν Λόγος, 2,2, PG 54,589 και PG 53,73). Από την ιστορικοκριτική ερμηνεία η παραπάνω θέση θεωρήθηκε ότι είναι δογματική και γι'αυτό έγιναν άλλες τέσσαρες προτάσεις. Η πρώτη υποστηρίζει ότι οι πληθυντικοί αναφέρονται σε ακολουθία θεών μαζί με τον Γιαχβέ. Η άποψη αυτή απορρίφθηκε, γιατί έρχεται σε αντίθεση με το Μονοθεϊσμό. Η δεύτερη άποψη ότι ο Θεός απευθύνεται στους αγγέλους είναι παλιά ραββινική εξήγηση. η τρίτη άποψη θέλει τους πληθυντικούς να απευθύνονται στο πλήθος των ανθρώπων, διότι ακόμη ο Θεός δεν είχε αποκαλυφθεί. Και τέλος άλλη άποψη δέχεται ότι πρόκειται για ουδέτερο τρόπο έκφρασης, στον οποίο εναλλάσσονται ο ενικός και ο πληθυντικός. Βλ. Westermann, Genesis, σ.200-201.

40. Μπρατσιώτη, 'Η γυνή ἐν τῇ Βίβλῳ, σ.7.

41. Westermann, Genesis, σ.209-213. Καραβιδοπούλου, Εικών Θεού, σ.20.

42. Κατά τον vRad, Theology,σ.145, μιλάμε για το Θεό με ανθρώ-

Με τη διδασκαλία αυτή υποστηρίζεται από τη μια μεριά η διάκριση Θεού και ανθρώπου και από την άλλη τονίζεται η δυνατότητα του ανθρώπου να ομοιάσει με το Θεό με βάση τα δεδομένα, που έχει από το «κατ'εικόνα». Αυτή η δυναμική της θεομορφίας δηλώνεται με το «καθ'ὁμοίωσιν». Όταν όμως γίνεται προσπάθεια να κατανοηθεί ο Θεός με ανθρώπινες κατηγορίες εννοιών,τότε οι ανθρωπομορφισμοί του Θεού γίνονται επικίνδυνη απειλή[43], αν και η γιαχβική διήγηση τους χρησιμοποιεί για να αντιμετωπίσει την ειδωλολατρία.

Το πρόβλημα του ανθρωπομορφισμού στο Θεό γίνεται οξύτερο, όταν το «κατ'εἰκόνα» συνδυάζεται με τα δύο φύλα, διότι τότε οι ανθρώπινες κατηγορίες των φύλων περνούν στην περιοχή του Θεού, στοιχείο χαρακτηριστικό της ειδωλολατρικής νοοτροπίας. Ο Θεός όμως του Ισραήλ είναι «εἷς» και δεν έχει σχέση με θεϊκές συζυγίες, θεογονίες και γενεαλογίες θεών[44]. Η διαφορά των φύλων είναι στοιχείο που ανήκει στον άνθρωπο και όχι στο Θεό. Αντιστοιχεί με το φυτικό και ζωικό κόσμο, αλλά και δεν είναι άσχετο με τη δυναμική θεομορφίας του ανθρώπου. Οι Πατέρες της Εκκλησίας είδαν στη διήγηση για τη δημιουργία των δύο φύλων να απεικονίζεται η αλήθεια για τα πρόσωπα και την ενότητα της Αγίας Τριάδας[45].

πινες εικόνες, γιατί εμείς είμαστε θεόμορφοι και όχι γιατί ο Θεός είναι ανθρωπόμορφος.

43. Ι.Χρυσοστόμου, PG 53,73 και PG 54,589: «οὐκ ἔστι τὸ θεῖον ἀνθρωπόμορφον».

44. Eichrodt, Theologie, σ.149, Trible, Das Patriarchalische Prinzip, σ.95.

45. Ι.Χρυσοστόμου, PG 61,214-215, Γρηγόριος Νύσσης, «Περί τοῦ τί ἐστιν τό κατ'εἰκόνα καί καθ'ὁμοίωσιν», PG 44,1329εξ, σημειώνει συγκεκριμένα: «Ἀλλά τόν μέν Ἀδάμ ἀναιτίως καί ἀγεννήτως ὑπέστησε, τόν δέ δεύτερον αὐτοῦ ἄνθρωπον τόν υἱόν γεννητόν· τήν δέ Εὔαν οὐ γεννητῶς, οὐδέ πάλιν ἀναιτίως, ἀλλά ληπτῶς, ἤτοι ἐκπορευ-

Σχετικά όμως με τη θεομορφία των φύλων και το πρόβλημα αν έχει και η γυναίκα το «κατ'εικόνα», όπως και ο άνδρας, η ερμηνευτική των Πατέρων παρουσιάζει δύο τάσεις. Το ζήτημα του «κατ'εικόνα» στη γυναίκα συσχετίζεται άμεσα με το εξουσιαστικό χάρισμα, γι'αυτό τίθεται και το ερώτημα «αν έχει και η γυναίκα θέση αρχής ή όχι».

α) Η πρώτη ερμηνευτική τάση κατανοεί το πρόβλημα κατά ηθικό τρόπο και αναγνωρίζει το «κατ'εικόνα» και στη γυναίκα. Ο συλλογισμός αναπτύσσεται ως εξής: Συνδυάζεται το αρχικό και το ηγεμονικό του ανθρώπου με το «κατ'εικόνα», όπως παρατηρεί ο Άγ.Γρηγόριος Νύσσης: «ὅπου ἡ τοῦ ἄρχειν δύναμις, ἐκεῖ ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκών»[46].

πῶς ἐκ τῆς ουσίας τοῦ ἀναιτίου 'Αδάμ ἐξελθοῦσα ἀρρήτως αὐσιώδης. Και μήπως ἄρα τρεῖς αυται τῶν πρωτογόνων κεφαλαί πάσης τῆς ἀνθρωπότητος ὁμοούσιοι ὑποστάσεις κατ'εἰκόνα τινά, ὡς Μεθοδίῳ δοκεῖ, **τ υ π ι κ ῶ ς** γενόνασι τῆς ἁγίας καί ὁμοουσίου Τριάδος; τοῦ μέν ἀναιτίου και ἀγεννήτου 'Αδάμ τύπον καί εἰκόνα ἔχοντος τοῦ ἀναιτίου καί πάντων αἰτίου παντοκράτορος Θεοῦ και Πατρός˙ τοῦ δέ γεννητοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰκόνα προδιαγράφοντος τοῦ γεννητοῦ Υἱοῦ καί Λόγου τοῦ Θεοῦ˙ τῆς δέ ἐκπορευτῆς Εὔας σημαινούσης τήν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορευτήν ὑπόστασιν; διό οὐδέ ἐνεφύσησεν αυτῇ ὁ Θεός πνοήν ζωῆς, διά τόν **τυπον** αὐτῶν εἶναι τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος πνοῆς καί ζωῆς, καί διά τό μέλλειν αὐτήν δι'ἁγίου Πνεύματος δέξεσθαι Θεόν τόν ὄντως ὄντα πάντων πνοήν καί ζωήν. Ὅθεν ἔστιν ἰδέσθαι καί θαυμάσαι ὅτι ὁ μέν ἀγέννητος 'Αδάμ, ἄλλον ἀγέννητον ἤ αναίτιον ἐν ἀνθρώποις οὐκ ἔσχεν ὅμοιον, ὥσπερ οὐδέ ἡ ἐκπορευτή Εὔα, ὡς **τύποι** ἀληθεῖς ὑπάρχοντες τοῦ ἀγεννήτου Πατρός καί τοῦ ἁγίου Πνεύματος. 'Ο δέ γεννητός υἱός πάντας ἀνθρώπους, γεννητούς υἱούς ὄντας, ἀδελφούς ὁμοίους ἔσχεν, ὡς κατ'εἰκόνα καί ὁμοίωσιν **τυπικήν** ὑπάρχων Χριστοῦ τοῦ γεννητοῦ Υἱοῦ, ὅς ἐγένετο ἄνθρωπος πρωτότοκος ἄνευ σπορᾶς ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς». Για τη σχετική άποψη του Ι.Δαμασκηνού βλ. σ.317 υποσ.4. Γρηγορίου Παλαμά, Περί εκπορεύσεως του Αγ.Πνεύματος Λογ. Α΄, ΕΠΕ 1,106. Προς Ακίνδυνον, Α΄ΕΠΕ 1,408-412. Πρβλ. Ευδοκίμοφ, Η γυναίκα, σ.207.

46. Γρηγορίου Νύσσης, Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν, PG 44,266 A. Πρβλ. Θεοδώρητου Ερμηνεία εις την Α΄Κορ.11,7: «εἰκών Θεοῦ ὁ ἄνθρωπος οὔτε κατά τό σῶμα οὔτε κατά τήν ψυχήν, αλλά μόνον κατά τό ἀρχικόν.

Η ηθική κατανόηση του θέματος προσανατολίζει την αρχική δύναμη του ανθρώπου - άνδρα και γυναίκας - πάνω στην άλογη φύση του[47]. «Καί ἡ γυνή ἔχει τό κατ'εἰκόνα θεοῦ γεγενῆσθαι, ὡς καί ὁ ἀνήρ» υπογραμμίζει ο Άγιος Γρηγόριος Νύσσης[48] και συνεχίζει «ὁμοίως ὁμότιμοι αἱ φύσεις, ἴσαι αἱ ἀρεταί, ἆθλα ἴσα, ἡ καταδίκη ὁμοία». Η ηθική λοιπόν κατανόηση του «κατ'εἰκόνα» και του αρχικού χαρίσματος του ανθρώπου που στρέφεται αποκλειστικά προς το άλογο μέρος της ανθρώπινης φύσεως, όχι μόνο επιτρέπει, αλλά και επιβάλλει το «κατ'εικόνα» στη γυναίκα.

β) Η δεύτερη τάση αρνείται το κατ'εικόνα στη γυναίκα. Εκπρόσωπος αυτής της θέσης θα μπορούσε να θεωρηθεί ο Διόδωρος Ταρσού[49], που υποστηρίζει ότι μόνο ο άνδρας είναι εικόνα του θεού κατά το «αρχικόν» και κατά το «εξουσιαστικόν», ενώ η γυναίκα είναι στη θέση της υποταγής. Η άποψη αυτή επηρέασε μια ομάδα ερμηνευτών[50], που επιμένουν στην υποταγή της γυναίκας, χωρίς να διευκρινίζουν και να διατυπώνουν κάποια δικαιολογία. Στην ερμηνεία του ιερού Χρυσοστόμου[51] που ακολουθεί, μπορεί κανείς να επι-

47. Γρηγορίου Νύσσης, PG 44,276 D.

48. Γρηγορίου Νύσσης, PG 44,276 A: «Μή λεγέτω ἀσθενής εἰμί. Ἡ ἀσθένεια σαρκός, ἐν ψυχῇ τό δυνατόν ἐστιν. Πρβλ. Μ.Βασιλείου, PG 30,33: «καί ἡ γυνή ἔχει τό κατ'εἰκόνα θεοῦ γεγενῆσθαι καί ὁ ἀνήρ. Ὅμοιαι γάρ αἱ φύσεις ἀμφοτέρων ἐπλάσθησαν καί ἴσαι τούτων αἱ πράξεις, ἴσα τά ἔπαθλα, ἴση ἡ τούτων καταδίκη». PG 32,1160-1 «μία φύσις ἀνθρώποις». PG 32,973Β, «παντί ἀνθρώπῳ ἰσότης ἐστί κατά φύσιν».

49. Διοδώρου Ταρσοῦ, PG 33,1564 CD.

50. Θεοδώρητου, PG 82,312: «ἡ δέ γυνή ὡς ὑπό τήν τοῦ ἀνδρός ἐξουσίαν τελοῦσα τοῦ ἀνδρός ἐστι δόξα καί οἷον εἰκόνος εἰκών».Επίσης και ο Κύριλλος Αλεξανδρείας καλεί την γυναίκα «εἰκόνα εἰκόνος» καί «δόξαν δόξης», PG 74,881.

51. Ι.Χρυσοστόμου, PG 54, 589 καί PG 53,73: «ἐπειδή γάρ κατά τόν τῆς ἀρχῆς λόγον τό τῆς εἰκόνος παρείληφε καί οὐ κατά τήν μορφήν».

σημάνει μια θεολογική ανάλυση του θέματος.

Αρχικά ο ιερός πατήρ ανατρέπει την ερμηνευτική σκοπιά των ανθρωπομορφισμών του Θεού και επιμένει στη θεομορφία του ανθρώπου, όχι αόριστα, αλλά με βάση το Θεό που αποκαλύφθηκε «ἐν Χριστῷ». Έπειτα διευκρινίζει «τὴν αὐτὴν γὰρ μορφὴν ἑκάτεροι ἔχουσιν», δηλαδή και η γυναίκα έχει το «κατ'εἰκόνα» κατά την ανθρώπινη μορφή. Την εικόνα όμως «τὴν τῆς ἀρχῆς» έχει μόνο ο άντρας «ἐπειδὴ οὐδένα ἔχει ἀνώτερον, καθάπερ οὐδὲ τοῦ Θεοῦ ἀνώτερός τις ἐστίν, ἀλλὰ πάντων ἄρχει», «ἡ δὲ γυνὴ ὑποτέτακται». Η αξιολόγηση της ερμηνείας αυτής, που εύκολα θα κατέληγε στη σχέση εξουσίας-υποταγής, δεν μπορεί να περιορισθεί μόνο στα παραπάνω στοιχεία. Διότι όταν ο ιερός Χρυσόστομος ερμηνεύει την περικοπή Α'Κορ.11,2-16[52], τότε διευκρινίζει με σαφήνεια ότι η αρχή αναφέρεται στη θέση του αιτίου, σύμφωνα με την διδασκαλία της εκκλησίας για την Αγία Τριάδα. Περισσότερα όμως στοιχεία για το θέμα αυτό αναφέρονται στο δεύτερο ερμηνευτικό μέρος.

Εξάλλου δεν πρέπει κανείς να αγνοήσει στο σημείο αυτό ότι ο στχ.1,27 αναφέρεται πρώτα στη δημιουργία του ανθρώπου γενικά και έπειτα των φύλων. Έτσι ο στίχος αυτός της ιερατικής παράδοσης αποδίδει κατά περιληπτικό τρόπο τη γιαχβική διήγηση στο θέμα. Η ταυτόχρονη παρουσίαση των φύλων δε μειώνει το θηλυκό και δεν εξαίρει τον αρσενικό άνθρωπο. Τα δύο φύλα παρουσιάζονται ως ισότιμα, αφού και στα δύο χωρίς διάκριση ο Θεός δίνει την ευλογία «αὐξάνεσθε καί πληθύνεσθε», και στους δύο εμπιστεύεται το «κατακυριεύσατε» και το «ἄρχετε» σ'όλη τη δημιουργία (στχ.28). Το «ἄρχετε» δεν αναφέρεται στις μεταξύ των φύλων σχέσεις, αλλ'αφορά μόνο στη σχέση του ανθρώπου προς την άλογη δημιουργία.

Η δύναμη της γονιμότητας εξαρτάται από την ευλογία του

52. PG 61,214-215.

Θεού[53] και όχι από τη μητρότητα. Η θέση αυτή διακρίνει την πίστη του Ισραήλ από την ειδωλολατρία, η οποία προσπαθεί να εξασφαλίσει τη δύναμη αναπαραγωγής με τελετουργικά οργιαστικού χαρακτήρα, όπως τον ιερό γάμο,και με λατρείες θηλυκών θεοτήτων[54]. Η πίστη του Ισραήλ στον ένα Θεό απειλείται συνεχώς από ένα τέτοιο περιβάλλον, το οποίο αναχαιτίζεται μετά από αγώνες[55]. Στην πολεμική αυτή δικαιολογείται η πρώτη θέση του αρσενικού και η δεύτερη του θηλυκού, η οποία παίρνει έτσι θεολογικές διαστάσεις.

Μετά από την παραπάνω ανάλυση των σημαντικότερων σημείων σχετικά με το θέμα της γυναίκας στην ιερατική παράδοση της δημιουργίας, θα μπορούσαμε να καταλήξουμε στις εξής θεολογικές αρχές:

Οι ανθρωπομορφισμοί του Θεού δίνουν τη θέση τους στη θεομορφία του ανθρώπου, που θεμελιώνεται στο «κατ'εικόνα». Η θεο-

53. Westermann, Genesis, σ.221-222. Ο ιερός Χρυσόστομος, PG 48, 543,με αφορμή το θέμα της παρθενίας, σημειώνει ότι «ούχ ή τοῦ γάμου δύναμις τό γένος συγκροτεῖ τό ἡμέτερον, ἀλλ'ὁ τοῦ Κυρίου λόγος ὁ παρά τήν ἀρχήν εἰπών "αὐξάνεσθε καί πληθύνεσθε καί πληρώσατε τήν γην"».

54. Στο πλαίσιο των λατρευτικών εκδηλώσεων της μεγάλης μητέρας ανήκει το θηλυκό ιερατείο και η οργιαστική σεξουαλική πρακτική (Βάκχαι, Βαβυλώνα). Η αυτοτέλεια των θηλυκών θεοτήτων αντιστοιχεί με το αυτόνομο θηλυκό ιερατείο, που ακολουθεί την τύχη των θεοτήτων. Διότι όταν η γυναικεία θεότητα υποτάσσεται σε ανδρικό θεό, που παίρνει τη θέση του γιού ή του συζύγου, αυτό συνεπάγεται την αντίστοιχη υποταγή του θηλυκού ιερατείου σε ιερείς. Βλ. Heiler, Die Frau in den Religionen, σ.8 και Grelot, Mann und Frau σ.22. 28εξ.

55. Η θεοποίηση των αρχέτυπων της ανθρώπινης ζωής, του άνδρα, της γυναίκας, του γάμου, των φυσικών μέσων εξασφάλισης της βιολογικής ζωής για τα κριτήρια του Ισραήλ θεωρούνται υπερβάσεις. Σχετικά βλ. Engelsmann, The feminine dimension, σ.13εξ. Πρβλ. Grelot, Mann und Frau, σ.15εξ.

λογική αυτή προοπτική καθορίζει τις βασικές αρχές ανθρωπολογίας, οι οποίες κατά τα άλλα ομοιάζουν με τη γιαχβική διήγηση.

- Πρώτα γίνεται λόγος για τη δημιουργία του ανθρώπου και μετά για τα δύο φύλα.
- Η γυναίκα είναι συνυπεύθυνη με τον άντρα.
- Και στα δύο φύλα δίνεται η ευλογία του Θεού για τη γονιμότητα και για την άσκηση εξουσίας πάνω στην άλογη κτίση.
- Η γονιμότητα δεν αυτονομείται, αλλά προέρχεται από την ευλογία του Θεού.
- Ηγεμονισμός αποκλείεται στις σχέσεις ανάμεσα στα φύλα.
- Η πρώτη θέση του άνδρα στην αναφορά των φύλων διαφοροποιεί την πίστη του Ισραήλ από την ειδωλολατρία, όπου η θεοποίηση της γυναίκας κυριαρχεί.

8. Η δημιουργία του ανθρώπου στη διαχρονική θεολογική της διάσταση.

ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΕΣ

ΣΟΦΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΤΩΝ ΠΕΡΙ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΔΙΗΓΗΣΕΩΝ

Τα τρία πρώτα κεφάλαια της Γένεσης αποτελούν μια ξεχωριστή θεολογική ενότητα για το θέμα μας, σε σχέση μ'αυτά που λέγονται στην υπόλοιπη Π.Διαθήκη.Παράλληλα μπορεί κανείς να εντοπίσει στην Π.Διαθήκη μεταγενέστερες αναφορές στη βιβλική δημιουργία του ανθρώπου,οι οποίες παρουσιάζουν τις ερμηνείες που διαμορφώθηκαν κάτω από τις ανάλογες ιστορικές απαιτήσεις. Από τη μελέτη των ερμηνειών αυτών είναι δυνατόν να επισημάνει κανείς την αλλοίωση και

αποσιώπηση των θεολογικών αρχών, που επισημάνθηκαν στην προηγούμενη ενότητα.

Σε όσα ακολουθούν φαίνεται από τα κείμενα:

α) η μη αναφορά στα δύο φύλα, αλλά στη γενική έννοια άνθρωπος,

β) η τάση για την ηθική καλλιέργεια της ανθρώπινης φύσης με τον ιδιαίτερο χαρακτηριστικό τρόπο που δίνουν τα σοφιολογικά κείμενα,

γ) ο προσανατολισμός του εξουσιαστικού του ανθρώπου στην ηθική βελτίωση και κρίση και όχι στην κυριαρχική προσπάθεια

και δ) η εξιδανίκευση του θηλυκού.

Τα κείμενα που θα χρησιμοποιήσουμε διακρίνονται σε δύο ομάδες. Σ'αυτά που αναφέρονται στις γενεαλογίες της Π.Διαθήκης και σε εκείνα που προέρχονται από τη σοφιολογική γραμματεία που ερμηνεύουν τη βιβλική δημιουργία.

ΓΕΝΕΑΛΟΓΙΕΣ

Μια πρώτη περιληπτική επανάληψη της βιβλικής δημιουργίας δίνεται ήδη από τη Γένεση στο 5,1-2 με τα λόγια:

«Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων· ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεός τόν Αδαμ, κατ'εικόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· ἄρσεν καί θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς καί εὐλόγησεν αὐτούς· καί ἐπωνόμασεν τό ὄνομα αὐτῶν Αδαμ, ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησεν αὐτούς».

Το κείμενο αυτό προτάσσεται της γενεαλογίας των Σηθιτών[1], ίσως για να δικαιολογήσει τη θέση του Αδάμ σ'αυτήν.

Κύριο χαρακτηριστικό της παλαιοδιαθηκικής αυτής αναφοράς στη δημιουργία του ανθρώπου, που εντάσσεται στον ιερατικό κώδικα[2], είναι η συγχώνευση των δύο παραδόσεων σε μια. Διότι ο Αδάμ

1. vRad, Das erste Buch Mose., σ.45εξ.

2. vRad, Das erste Buch Mose., σ.46.

της γιαχβικής διήγησης γίνεται ο «κατ΄εικόνα θεού» δημιουργηθείς άνθρωπος της ιερατικής. Η διήγηση της πτώσης (κεφ.3) πρέπει να προϋποτίθεται, διότι αφαιρείται από τον Αδάμ η δύναμη να δίνει ονόματα, η οποία παραχωρείται στο θεό. Παρατηρείται επίσης μετάβαση της λέξης «Αδαμ» από τη γενική κατηγορία άνθρωπος στην θέση του κυρίου ανδρικού ονόματος(Αδάμ)[3]. Ενώ όμως αναφέρονται σ΄αυτόν και τα δύο φύλα «άρσεν καί θήλυ», η γυναίκα δε διακρίνεται με το δικό της όνομα. Ο τρόπος αυτός έκφρασης σκοπεύει να διατηρήσει τη συλλογική προσωπικότητα του Αδάμ και την ενότητα του ανθρώπινου γένους, λειτουργεί όμως αρνητικά για τη γυναίκα.

Και σ΄αυτό το κείμενο η ευλογία δίνεται από το θεό, αλλά δε γίνεται νύξη για χορήγηση αρχικού χαρίσματος. Το αρχικό χάρισμα παίρνει ο θεός, διότι αυτός ονομάζει τον Αδάμ, γεγονός που μαρτυρεί την απόδοση της κυριαρχικής δύναμης κατ΄ευθείαν στο θεό. Με την ονομάτιση όμως αυτή η θέση του Αδάμ στην ιδιότητα του κύριου ανδρικού ονόματος και μάλιστα ως ιστορικού, που τίθεται επικεφαλής της γενεαλογίας των Σηθιτών, ανάγεται στο θεό.

Στο σημείο αυτό λοιπόν βρίσκεται ο τελικός στόχος των στίχων, να αναγνωρισθεί ο Αδάμ ως ιστορικό ανδρικό πρόσωπο, στο οποίο να διατηρείται η συλλογική προσωπικότητα και η ενότητα των φύλων.

Σε μια άλλη γενεαλογία των πατέρων του Ισραήλ, που παρατίθεται στο α΄βιβλίο των Παραλειπομένων (1,1,), ο Αδάμ παίρνει πάλι την πρώτη θέση ως ιστορικό, αλλά όχι πια ως συλλογικό πρόσωπο. Έτσι η έννοια Αδάμ=άνθρωπος από κύριο ανδρικό όνομα (Γεν.5,2) γίνεται προπάτορας των Ισραηλιτών.

Στον ύμνο των Πατέρων αντίθετα, που παραθέτει το βιβλίο της Σοφίας Σειράχ (κεφ.44-49), ο Αδάμ δεν κατέχει την πρώτη θέση, αλλά την τελευταία. Στο τέλος του καταλόγου των πατέρων,

---

[3] vRad, Das erste Buch Mose,, σ.48.

ο συγγραφέας επανέρχεται στον Ενώχ, από τον οποίο και αρχίζει, όπως και στους Ιωσήφ, Σημ και Σηθ, ενώ για τον Αδάμ αρκείται μόνο στη διαπίστωση ότι «ὑπὲρ πᾶν ζῷον ἐν τῇ κτίσει Αδαμ»[4]. Στην εβραϊκή του μορφή ο στίχος αποδίδεται ως εξής: «υπεράνω παντός ζωντανού δημιουργήματος ήτο ή δόξα του Αδαμ»[5]. Αν συγκρίνει κανείς τις δύο μορφές του στίχου, εύκολα διαπιστώνει ότι στην εβραϊκή τονίζεται η δόξα του Αδάμ[6], ενώ στην ελληνική αγνοείται. Γιατί όμως στα εβραϊκό υπογραμμίζεται κάτι, το οποίο τελικά διαφοροποιεί τον Αδάμ από τους πατέρες του Ύμνου; Εκείνοι εξυμνούνται ιδιαίτερα για την δικαιοσύνη τους και για την εφαρμογή του Νόμου του Θεού[7], κάτι που δεν μπορεί να αναγνωρισθεί για τον Αδάμ, αφού παρήκουσε την εντολή του Θεού. Το παραπάνω ερώτημα ίσως να βρει κάποια απάντηση, αν συνδεθεί με την αδαμολογία της απόκρυφης ιουδαϊκής γραμματείας, η οποία κάνει παρόμοιες αναφορές.

ΣΟΦΙΟΛΟΓΙΚΕΣ ΕΡΜΗΝΕΙΕΣ ΤΩΝ ΠΕΡΙ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΔΙΗΓΗΣΕΩΝ

Εκτός από τον τρόπο που εντάσσεται ο Αδάμ στη σειρά των πατέρων της Π.Διαθήκης ή στις γενεαλογίες, όπου συντελείται η ιστορική ή όχι αναγνώρισή του, τα σοφιολογικά κείμενα δίνουν μαρτυρίες για την ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας του ανθρώπου. Τα κείμενα αυτά είναι: Σοφ.Σειρ.17,1εξ. Σοφ.Σολ.

4. Σοφ.Σειρ.49,16.

5. Καραβιδοπούλου, «Εικών Θεού», σ.38. Πρβλ. Jervell, Imago, σ.38.

6. Ο Jervell, Imago Dei, σ.38, μεταφράζει την εβραϊκή μορφή του κειμένου «ο Αδάμ ήταν ενδοξότερος όλων των ανθρώπων», διότι ερμηνεύει τη λέξη «ζῷον» με τη λέξη «ἄνθρωπος».

7. Jervell, Imago Dei, σ.38.

2,23-3,8 και Σοφ.Σολ.9,1εξ.

Σοφ.Σειρ.17,1-17:

1 Κύριος ἔκτισεν ἐκ γῆς ἄνθρωπον καί πάλιν ἀπέστρεψεν αὐτόν εἰς αυτήν.
2 ἡμέρας ἀριθμοῦ καί καιρόν ἔδωκεν αὐτῷ (οἷς) καί ἔδωκεν αὐτῷ (οἷς) ἐξουσίαν των ἐπ'αὐτῆς
3 καθ'ἑαυτόν ἐνέδυσεν αὐτούς ἰσχύν καί κατ'εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς.
4 καί ἔθηκεν τόν φόβον αὐτοῦ ἐπί πάσης σαρκός καί κατακυριεύειν θηρίων καί πετεινῶν...

Στους στίχους αυτούς της Σοφ.Σειράχ συνδυάζονται πάλι οι δύο διηγήσεις της δημιουργίας σε μια, κάτι που θα επικρατήσει αργότερα σε μεταγενέστερα κείμενα. Η εναλλαγή του ενικού «ἄνθρωπον» με τους πληθυντικούς «αὐτοῖς» ή «αὐτούς» ίσως να προϋποθέτει τα δύο φύλα. Ρητή αναφορά τους όμως δεν υπάρχει. Οι στίχοι 2β-4 πλαισιώνουν την κατ'εικόνα θεού δημιουργία του ανθρώπου με την εξουσιαστική του δύναμη πάνω σ'όλα τα δημιουργήματα. Η φράση «ἐπί πάσης σαρκός» αναφέρεται σε κάθε ανθρώπινη ύπαρξη χωρίς διακρίσεις. Σε κάθε άνθρωπο, άρα και σε κάθε φύλο υπάρχει ο φόβος του θεού.

Στη συνέχεια του κειμένου (στχ.6-16) η διήγηση παίρνει ηθικό προσανατολισμό[8]. Έτσι κεντρική θέση κατέχει ο νόμος ζωής και η διαθήκη. Όπως προκύπτει από τους στίχους αυτούς η ηθική δύναμη του ανθρώπου είναι αντιστρόφως ανάλογη με την κυριαρχική τάση. Στην προϋπόθεση αυτή στηρίζεται κυρίως η σχέση του Ισραήλ προς τα έθνη, που δίνεται με το στχ.17. Σύμφωνα μ'αυτόν «ἑκάστω ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον, καί μερίς Κυρίου Ἰσραήλ ἐστίν». Κάθε έθνος δηλαδή έχει από τον θεό τον άρχοντά

8 Jervell, Imago Dei, σ.25.

του, ενώ ο Ισραήλ ανήκει στον Κύριο. Η ηθική λοιπόν ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας του ανθρώπου από το βιβλίο της Σοφ.Σειράχ συνεπάγεται άμεσα όχι μόνο την παραίτηση του Ισραήλ από κάθε εξουσία[9] προς τα έθνη, αλλά προϋποθέτει θεμελιακά την υποταγή του στο Θεό.

Παραλλαγή της παραπάνω διήγησης δίνει ένα παράλληλο προς αυτήν κείμενο από τη **Σοφία Σολομώντος στχ.2,23-3,1εξ:**

«ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ᾽ἀφθαρσίᾳ καὶ κατ᾽εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες. Δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος...»
3,8 «κρινοῦσιν (οἱ δίκαιοι) ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν καὶ βασιλεύσει αυτῶν Κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας...»

Πριν αναφερθεί κανείς στη διαφορά των δύο κειμένων της σοφιολογικής γραμματείας, αξίζει να υπογραμμίσει ότι κι εδώ πάλι αποσιωπούνται τα δύο φύλα. Η συνένωση των δύο διηγήσεων (J και P) γίνεται με βάση τα κεφ. 1 και 3, κάτι που δείχνει ότι η γιαχβική διήγηση χρησιμοποιείται μόνο για την πτώση, ενώ το κείμενο της ιερατικής παράδοσης για τη δημιουργία. Η αιτία του θανάτου ανάγεται στο φθόνο του διαβόλου και όχι στη γυναίκα, όπως αυτό υποστηρίζεται στη Σοφ.Σειρ.25,24.

Στο κείμενο που μελετούμε η ηθική προσπάθεια δεν είναι εντολή, αλλά θεωρείται δεδομένη πλέον πραγματικότητα στα πρόσωπα των δικαίων, οπότε αρχίζει να ξεπροβάλλει η εξουσιαστική και κυριαρχική τάση τους προς τα έθνη[10]. Στο στοιχείο αυτό διαφοροποιείται το κείμενο της Σοφ.Σολ. από το προηγούμενο

9. Jervell, Imago Dei, σ.26.

10. Jervell, Imago Dei, σ.26.

της Σοφ.Σειρ. Αξίζει όμως να υπογραμμίσουμε ότι η κυριαρχική τάση των δικαίων παίρνει ηθικό χαρακτήρα, γιατί δε σκοπεύει στην εκμετάλλευση και υποδούλωση των εθνών,αλλά στην ηθική κρίση, με σκοπό να επικρατήσει στον κόσμο η δικαιοσύνη και η βασιλεία του Κυρίου[11].

Τα δύο σοφιολογικά κείμενα εντάσσονται σε μια κοινή μεταξύ τους ευρύτερη συνάφεια[12], που δείχνει την ιδιαιτερότητα της ηθικής ζωής των δικαίων της Π.Διαθήκης.

Στην ευρύτερη συνάφεια της Σοφ.Σειράχ (14,20-18,13) γίνεται λόγος για την ευλογία των ευσεβών (14,20-15,10), για την υπευθυνότητα των ανόμων για τη ζωή τους και τη ματαιότητα των προσπαθειών τους (15,11-16,24) και δίνονται συστάσεις για ευσεβή ζωή (17,15-18,13).

Οι μάταιες προσπάθειες των ασεβών και η ευλογημένη ζωή των δικαίων είναι επίσης τα στοιχεία που τονίζονται στην ευρύτερη ενότητα της Σοφ.Σολ.2,21-5,23.

Στο σημείο αυτό απουσιάζει χαρακτηριστικά η αντιπαράθεση ανάμεσα στους ευσεβείς και τους ασεβείς ή τους δικαίους και τους αδίκους. Τα αντιθετικά ζεύγη που συναντούμε είναι: δίκαιοι-ασεβείς, ταπεινοί-ασεβείς, σοφοί-ασεβείς και πιστοί-παράνομοι[13]. Αυτό μαρτυρεί ότι εδώ το σημείο αναφοράς του ιερού συγγραφέα είναι ο νόμος του Θεού[14] και όχι η αόριστη αντίθεση καλού-κακού.

Η ηθική λοιπόν θεώρηση της Βιβλικής δημιουργίας, που προσφέρεται από τα σοφιολογικά κείμενα συνεπάγεται τη συσχέτιση της

---

11. Jervell, Imago Dei, σ.42.

12. Jervell, Imago Dei, σ.26.

13. Παρ.1,31. 3,33.34.35. 4,18. 10,11 κτλ.

14. Α΄Μακκ.1,20 2,9.10. Πρβλ. Σταγιάννου, Ελευθερία, σ.104.

έννοιας «δημιουργία», «ηθική», «νόμος» και «κρίση»[15]. Ο συνδυασμός αυτός γίνεται κεντρικός άξονας στην ιουδαϊκή σκέψη, που θα υποστεί όμως αποκλίσεις στα αποκαλυπτικά κείμενα, για να επηρεάσει αρνητικά τη θέση της γυναίκας, κάτι που θα φαίνεται σαφέστερα στη ραββινική γραμματεία.

Μια ακόμη σύντομη αναφορά στη βιβλική δημιουργία του ανθρώπου δίνει η **Σοφ.Σολομώντος** στο κείμενο **9,1βεξ.**:

«ὁ ποιήσας τά πάντα ἐν λόγῳ σου καί τῇ σοφίᾳ σου κατεσκευάσας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζῃ των ὑπό σοῦ γενομένων κτισμάτων καί διέπῃ τόν κόσμον ἐν ὁσιότητι καί δικαιοσύνῃ καί ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίσιν κρίνῃ».

Το κείμενο αυτό αποδίδει αναλυτικότερα το προηγούμενο της Σοφ.Σολ. Το καινούργιο στοιχείο που προσφέρει είναι η παράσταση της Σοφίας του Θεού. Αυτή συμμετέχει στη δημιουργία του ανθρώπου, ενώ ο λόγος του Θεού δημιουργεί τα υπόλοιπα κτίσματα. Η ηθική κατεύθυνση, στην οποία εντάσσεται η κατασκευή του ανθρώπου, έχει άμεση αναφορά στη διακυβέρνηση και κρίση του κόσμου με δικαιοσύνη και οσιότητα. Η αναφορά στον άνθρωπο γενικά αποσιωπά τη διάκρισή του σε φύλα, ενώ παράλληλα εμφανίζεται η θηλυκή παράσταση της Σοφίας[16]. Η παράσταση αυτή, αν και ανοίγει μια θηλυκή διασταση στην περί Θεού αντίληψη[17], συνεπάγεται παράλληλα και κάποια εξιδανίκευση του θηλυκού. Έτσι του αφαιρεί την πραγματική του διάσταση και το πνευματικοποιεί. Η ανδροκεντρική σκέψη είναι εδώ προφανής, όπως και οι ελληνιστικές επιδράσεις

15. Jervell, Imago Dei, σ.29.31.35.

16. Σοφ.Σολ.8,2εξ: «Ταύτην ἐφίλησα καί ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου καί ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ καί ἐραστής ἐγενόμην του κάλλους αὐτῆς».

17. Engelsmann, The feminine dimension.

που αποδίδουν τις ιστορικοκοινωνικές συνθήκες[18], μέσα από τις οποίες προήλθον τα σοφιολογικά κείμενα και μάλιστα η Σοφ.Σολομώντος.

Βασικό λοιπόν στοιχείο που προκύπτει από τη μελέτη των παραπάνω κειμένων είναι η μη αναφορά στα δύο φύλα, πράγμα που δεν επιτρέπει να αναπτυχθούν οι θεολογικές αρχές της βιβλικής δημιουργίας για τη γυναίκα. Η κύρια προσπάθεια επικεντρώνεται στον ηθικό προσανατολισμό, ο οποίος είτε βρίσκεται σε αντιπαράθεση με τις κυριαρχικές τάσεις ή τονίζει την επικράτηση της δικαιοσύνης του Θεού. Παράλληλα το θηλυκό στοιχείο βγαίνει έξω από τις πραγματικές του διαστάσεις και εξιδανικεύεται.

18. Hegel, Judentum und Hellenismus, σ.199εξ.

2. Η ΜΑΡΤΥΡΙΑ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

α. Πατριαρχική εποχή
β. Αίγυπτος - έρημος
γ. Εγκατάσταση - Κριτές
δ. Βασιλεία
ε. Περσική και ελληνιστική εποχή

Οι θεολογικές αρχές της ισότητας των δύο φύλων, της ενότητας, της θεομορφίας τους και της εξουσιαστικής τους θέσης στον κόσμο, έτσι όπως προκύπτουν από τη βιβλική δημιουργία, υποτάσσονται στις ιστορικοκοινωνικές συνθήκες και είτε αποσιωπώνται είτε αλλοιώνονται. Η ΠΔ δηλαδή αρχίζει με προοδευτικές απόψεις για τη γυναίκα, οι οποίες όμως μένουν ανενέργητες.

Μέσα απ'αυτή την προοπτική προβάλλει το θεμελιακό ερώτημα σχετικά με τη μαρτυρία της Ιστορίας. Τη θέση δηλαδή της γυναίκας στην κοινωνία, τους νόμους, τη λατρεία και την ιστορία της θείας Οικονομίας. Επαληθεύεται άραγε η θεολογική βάση της για την ισότητα και την ενότητά της με τον άντρα ή ζει στην κατάσταση της υποταγής και της υποτίμησης; Λειτουργεί η δύναμη του θεού απελευθερωτικά ή δεσμευτικά για τη γυναίκα; Ποια είναι δηλαδή η θέση των γυναικών σ'όλες τις εποχές της ιστορίας του Ισραήλ;

α. Πατριαρχική εποχή

Οι Πατριάρχες της Π.Διαθήκης ζουν στα πλαίσια της νομαδικής και ημινομαδικής ζωής[1]. Μεταναστεύουν από τη μια πε-

1. Ο Βέλλας, Προσωπικότητες της Π.Διαθήκης, σ.13 και σ.19εξ, παρατηρεί ότι οι πατριάρχες παρουσιάζονται στις διηγήσεις ως ημινο-

ριοχή στην άλλη με τις γυναίκες τους, τους δούλους και τα κοπάδια τους. Δεν έχουν μόνιμη κατοικία, αν και οι διηγήσεις αφήνουν να φανεί η πρόθεση για μόνιμη εγκατάσταση[2].

Η μορφή της κοινωνικής τους ζωής και οι σχέσεις μεταξύ τους καθορίζονται από την πατριαρχική δομή της οικογένειας[3]. Η πατριαρχική οικογένεια απαρτίζεται από τον πατέρα, τη γυναίκα ή τις γυναίκες του, τα παιδιά του, τις γυναίκες τους και τα παιδιά τους, τους δούλους και τις δούλες. Κύριός της είναι ο πατέρας, γι΄αυτό όλοι, όσοι αποτελούν την οικογένεια, ανήκουν σ΄αυτόν, όπως και η υπόλοιπη ιδιοκτησία του[4]. Στην ιδιοκτησία του[5] ανήκει επίσης και η γυναίκα του, γι΄αυτό κι αυτή του οφείλει απόλυτη υπακοή.

Ο άνδρας αποκτά τη γυναίκα, αφού καταβάλει τίμημα ή προσφέρει εργασία στον πατέρα της[6]. Η δεύτερη περίπτωση είναι συνηθέστερη στην Π.Διαθήκη, όπως, για παράδειγμα, συνέβη με τον Ιακώβ[7]. Πριν καταβληθεί το τίμημα ή προσφερθεί η εργασία (μόαρ), η γυ-

---

μάδες. Κατά την εποχή όμως αυτή ο λαός της Παλαιστίνης έχει μεταβεί από τη νομαδική στη γεωργική ζωή.

2. Οι πατριάρχες εξακολουθούν να ζουν νομαδική ζωή, να μετακινούνται με σκοπό πλέον τη μόνιμη εγκατάσταση. Βέλλα, Προσωπικότητες της Π.Διαθήκης, σ.35.

3. Grusemann, Dein Herr sein, σ.21. Πρβλ.Heiler, Die Frau in den Religionen, σ.72. Paulsen,Geschlecht und Person, σ.23.

4. Grusemann, Dein Herr sein, σ.26. Schelkle, Die Braut, σ.34. Paulsen, Geschlecht und Person, σ.22.

5. Για τη λέξη «ιδιοκτήτης» γίνεται χρήση της λέξης «Βάαλ», Εξ.21,3.22 Δευτ.24,4 και 22,22.

6. Εξ.22,16 Δευτ.22,29 Scharbert, Ehe und Eheschliessung, σ.210-225.

7. Γεν.29,20.27.28 Α΄Βασ.17,25-18,28.

ναίκα βρίσκεται ακόμη στην εξουσία του πατέρα της και, όταν εξοφληθεί το χρέος, περνά στην ιδιοκτησία του άνδρα της. Η θέση της γυναίκας θεωρείται εξυψωμένη, όταν η οικογένειά της έχει τη δυνατότητα να της δώσει δώρα[8]. Τότε μόνο διαθέτει κάποια αυτοτέλεια[9] και δεν θεωρείται ιδιοκτησία. Όταν η κύρια σύζυγος είναι άτεκνη, τότε και μόνο αυτή έχει το δικαίωμα να παραχωρήσει στο σύζυγό της μια παιδίσκη της για τεκνογονία[10], όπως στην περίπτωση της Σάρρας με την Άγαρ[11], της Ραχήλ με την Βαλλά[12] και της Λείας με τη Ζελφά[13].

Σ'αυτά τα πατριαρχικά κοινωνικά πλαίσια ζουν οι γυναίκες των πατριαρχών. Η περιπέτεια της Σάρρας με την Άγαρ[14], ο γάμος του Ισαάκ με τη Ρεβέκκα[15], η απόκτηση της Ραχήλ από τον Ιακώβ[16] και η γέννηση των δώδεκα πατριαρχών[17] επιβεβαιώνουν τις παραπάνω κοινωνικές δομές. Όσο όμως κι αν είναι αυτές δεσμευτικές για τη γυναίκα, οι κοινωνικές συνθήκες περιγράφονται με απλότητα, χωρίς δισταγμό ή κριτική. Στην κοινωνική αυτή πραγματικότητα η γυναίκα

8. Haase, Rechtsammlungen, Κώδικας Hammurabi (1728-1686) παράγρ.165.

9. Crusemann, Dein Herr sein, σ.27. Paulsen, Geschlecht und Person, σ.24.

10. Κωδ. Hammurabi παράγρ.146. 170-172.

11. Γεν.16,2.

12. Γεν.30,3.

13. Γεν.30,9.

14. Γεν.16,1-6 21,8-14.

15. Γεν. κεφ.25-26.

16. Γεν. κεφ.29.

17. Γεν.29,31-30,24 35,16-18.

ωστόσο δεν εμφανίζεται σαν απρόσωπο αντικείμενο ιδιοκτησίας. Βρίσκεται σε σχέση αμοιβαίας αγάπης, σεβασμού και πιστότητας. Η προσωπική αυτή σχέση των πατριαρχών με τις γυναίκες τους έχει και τα κρίσιμα σημεία της, τα οποία κι αυτά παρουσιάζονται απλά και αυθόρμητα από τις πατριαρχικές διηγήσεις.

Πολύ χαρακτηριστική είναι η περιπέτεια της Σάρρας με τον Αβραάμ στην Αίγυπτο[18], όπου την εγκαταλείπει για να μη φανεί ότι είναι ο σύζυγός της. Ο θεός όμως του Αβραάμ είναι και ο θεός της Σάρρας, κι αν ο Αβραάμ είναι ο προπάτορας του Ισραήλ, το ίδιο ισχύει και για τη Σάρρα. Γι'αυτό ο θεός επεμβαίνει και τη σώζει. Τηρεί την υπόσχεσή του[19] και είναι παρών στο πλευρό των αδύναμων και ταπεινωμένων. Τώρα βοηθεί τη Σάρρα, αργότερα ενισχύει την καταδιωγμένη από την ίδια τη Σάρρα[20] δούλη της Άγαρ.

Το κεντρικό λοιπόν μήνυμα των πατριαρχικών παραδόσεων, που είναι η άμεση προσωπική σχέση με το θεό[21], αφορά εξίσου όχι μόνο τη ζωή των πατριαρχών, αλλά και των γυναικών τους. Κι αυτές έχουν άμεση σχέση με το θεό[22], γίνονται συνεργάτες στο σχέδιο της σωτηρίας και βιώνουν τη θεϊκή επέμβαση στη ζωή τους.

Έτσι αν και η διήγηση παρουσιάζει χαρακτηριστικά τη Σάρρα περιορισμένη μέσα στη σκηνή, καλείται όμως με τη γέννηση του

18. Γεν.12,10-20.

19. vRad, Das erste Buch Mose, σ.129

20. Γεν.16,6.

21. Westermann, Jahweglaubens, σ.190. Πρβλ. Heister, Frauen, σ.13.

22. Heister, Frauen, σ.16.

Ισαάκ[23] στο επίκεντρο της Ιστορίας της αποκάλυψης. Τα στενά κοινωνικά πλαίσια[24] δεν εμποδίζουν τη δυναμική επέμβαση του Θεού. Ούτε ακόμη κι αυτή η βιολογική στειρότητα είναι ικανή να σταματήσει το θεϊκό σχέδιο. Όλα τα εμπόδια δίνουν τις καλύτερες προϋποθέσεις, για να φανεί η δύναμη του Θεού και να διακηρυχθεί η πίστη[25] στη δημιουργική παντοδυναμία του.

Αλλά και η θεϊκή πληροφορία - που φαίνεται ότι έχει η Ρεβέκκα για τον Ιακώβ[26], ενώ ο Ισαάκ την αγνοεί - ρυθμίζει το σφετερισμό της ευλογίας, πράξη κι αυτή αποφασιστική στο σχέδιο του Θεού.

Σε οριακό σημείο βρίσκεται η απαιτητική στάση της Θάμαρ προς τον Ιούδα[27], που διεκδικεί τα δικαιώματά της με τη δυνατότητα που διαθέτει. Το περιστατικό αυτό, μέρος της ιερής ιστορίας, αφορά θεμελιακά τον κορμό της γενεαλογίας του Μεσσία και γι' αυτό εντάσσεται στις πράξεις που υπηρετούν το σχέδιο της Θείας Οικονομίας.

---

23. Γεν.18,1-15.

24. Ο Moltmann, Die Bibel und das Patriarchat, σ.48, υποστηρίζει ότι οι δομές της πατριαρχικής κοινωνίας δεν προέρχονται από τη θρησκεία του Ισραήλ, αλλά από την προϊστορική εποχή, σύμφωνα με τις νεότερες θρησκειοϊστορικές έρευνες.

25. Ο ιερός Χρυσόστομος, όταν μελετά τη γέννηση του Ισαάκ από τη νεκρή μήτρα της Σάρρας, παρατηρεί ότι «ἄχρηστον ἦν τῆς φύσεως τὸ ἐργαστήριον καὶ ὁ Θεὸς τὴν δύναμιν ἐπεδείξατο τὴν ἑαυτοῦ ... οὐδὲ γὰρ ἔργον φύσεως ἦν, ἀλλὰ τὸ πᾶν τῆς χάριτος κατόρθωμα ἐγίνετο». PG 48,543.

26. Γεν.25,22-23. Αν και οι στίχοι αυτοί της ιερατικής παράδοσης θεωρήθηκαν ως μεταγενέστερη προσθήκη στις οικογενειακές παραδόσεις, λόγω του λειτουργικού τυποποιημένου χαρακτήρα τους, Meister, Frauen, σ.27, ωστόσο δεν παύει η όλη διήγηση να θεμελιώνεται γύρω από την πληροφορία αυτή.

27. Γεν.38.

Η θρησκευτική κλήση των γυναικών στις πατριαρχικές παραδόσεις παρατηρείται στη ζωή της Ραχήλ. Όταν φεύγει από το σπίτι του πατέρα της, παίρνει κρυφά μαζί της τα ειδώλια των πατρώων θεών της οικογένειάς της[28]. Στην αναζήτησή τους από τον Λάβαν, η Ραχήλ κατορθώνει να τα αποκρύψει. Είναι όμως αργότερα πρόθυμη να τα καταστρέψει, όταν ο Ιακώβ της το ζητάει και έτσι αποδεικνύει έμπρακτα ότι αποκόπτεται από την πατρική θρησκεία της και ακολουθεί το θεό του Ιακώβ[29].

Βασικό λοιπόν συμπέρασμα από την πατριαρχική εποχή είναι ότι, παρά τα στενά κοινωνικά δεδομένα της ζωής τους, οι γυναίκες καλούνται από το θεό να διαδραματίσουν βασικό ρόλο στο σχέδιό Του στο πλευρό των πατριαρχών. Δεν διστάζουν επίσης να εκφράσουν τη θρησκευτικότητά τους, την οποία υποτάσσουν στον αληθινό θεό.

β. Αίγυπτος - έρημος

Η άμεση σχέση που έχει η γυναίκα με το θεό κατά τις πατριαρχικές παραδόσεις αρχίζει να υποχωρεί, όταν από τις οικογένειες των φυλών δημιουργείται ο ισραηλιτικός λαός. Με την έξοδο του Ισραήλ από την Αίγυπτο αντιπροσωπευτικοί ηγέτες αναλαμβάνουν την αμεσότητα στη σχέση του λαού με το θεό που ορίζονται από το θεό[30].

Κάθε φορά όμως, που και η γυναίκα καλείται να παίξει τον κύριο ρόλο στο σχέδιο του θεού, δίνει πρόθυμα το παρόν της και αποδεικνύει τη σχέση που έχει με το θεό. Σωτήριες για το λαό γίνονται οι πρωτοβουλίες που αναλαμβάνουν οι δύο μαίες, Σεπφώρα και Φουά, όταν αρνούνται να υπακούσουν στη διαταγή

28. Γεν.31,17-37.

29. Γεν.35,1-4.

30. Εξ.3.

του Φαραώ και αφήνουν να ζήσουν τα αρσενικά παιδιά των Εβραίων[31]. Ακόμη στην τόλμη της μητέρας του Μωυσή και στη διακριτική στάση της αδελφής του[32] οφείλεται η διάσωσή του από την κόρη του Φαραώ, πράξεις κι αυτές αποφασιστικής σημασίας στο σχέδιο του Θεού για τη σωτηρία και την ελευθερία του λαού του.

Κατά την έξοδο και την πορεία στην έρημο ξεχωριστή θέση ανάμεσα στις γυναίκες παίρνει η αδελφή του Μωυσή Μαριάμ. Επικεφαλής του χορού των γυναικών μετά τη θαυμαστή διάβαση της Ερυθράς θάλασσας, η Μαριάμ δοξολογεί το Θεό για τη σωτηρία του Ισραήλ[33]. Καί με τους αδελφούς της Ααρών και Μωυσή θεωρείται κι αυτή εκλεκτή του Θεού, προφήτης, που ηγείται του λαού[34]. Τολμά μάλιστα μαζί με τον Ααρών να αμφισβητήσει την αυθεντία του Μωυσή και να γογγύσει εναντίον του[35] με αφορμή το γάμο του με την Αιθιόπισσα. Ο Θεός όμως παρουσιάζεται περισσότερο αυστηρός μαζί της. Διότι όταν αμφισβητείται η ιερατική ηγετική θέση του Ααρών[36], ο Θεός επεμβαίνει θαυματουργικά και την καθιστά ακλόνητη. Όταν όμως και οι δύο μαζί, ο Ααρών και η Μαριάμ, τολμούν να αμφισβητήσουν την καταξιωμένη θέση του Μωυσή[37], δεν τιμωρείται ο Ααρών, αλλά η Μαριάμ. Η τιμωρία της, που είναι λέπρα για οκτώ μέρες, καθαρίζεται μόνο ύστερα από τη μεσολάβηση του Μωυσή στο

---

31. Εξ.1,15εξ.

32. Εξ.2.

33. Εξ.15,20-21.

34. Μιχ.6,4.

35. Αρ.12.

36. Αρ.17,16-25.

37. Αρ.12,1εξ.

Θεό[38]. Το περιστατικό αυτό αφήνει να φανεί ότι η ανδρική ηγεσία στο Ισραήλ ανάγεται στο θέλημα του Θεού. Για την εποχή λοιπόν αυτή η ανδρική εκπροσώπηση του λαού είναι δεδομένη και ασκείται από εβδομήντα πρεσβυτέρους[39], εκπροσώπους του λαού, που συνεργάζονται με το Μωυσή. Παράλληλα όμως ο ρόλος των γυναικών δεν καταπνίγεται, αλλά προβάλλεται στους τομείς της γυναικείας ιδιαιτερότητας.

γ. Εγκατάσταση - Κριτές

Μεγάλες γυναικείες φυσιογνωμίες εμφανίζονται στα βιβλικά κείμενα,κατά την εποχή που εγκαταστάθηκε ο λαός στη γη Χαναάν και τα χρόνια των Κριτών. Ξεχωρίζουν οι αλλοεθνείς γυναίκες που αποδέχονται το Θεό του Ισραήλ, άλλες με ηγετικά χαρίσματα και ηρωική δράση, ενώ δραματικά γεγονότα, όπου γυναίκες υποτάσσονται στις σκληρές και απάνθρωπες αποφάσεις των ανδρών, δεν αποκρύπτονται.

Στην πρώτη περίπτωση ανήκουν δύο γυναίκες.Η μια είναι η πόρνη Ραχάβ[40], η οποία προστατεύει τους Ισραηλίτες κατασκόπους, όταν γίνεται προσπάθεια να καταληφθεί η χώρα. Η πράξη της αυτή δεν είναι τυχαία, αλλά στηρίζεται στην πίστη της προς το Θεό του Ισραήλ[41].'Εχει ακούσει για τα θαυμαστά έργα του, ομολογεί την πίστη της και έτσι εντάσσεται στο λαό του Ισραήλ και στη γενεαλογία του Μεσσία[42].

Η δεύτερη αλλοεθνής γυναίκα είναι η Μωαβίτισσα Ρουθ, η οποία

38. Αρ.12,10εξ.

39. Εξ.24,9. Πρβλ. Εξ.12,21 24,28. Αρ.8,17.

40. Ιησ.Ναυ.2,1.

41. Ιησ.Ναυ.2,9-11.

42. Ματθ.1,5. Πρβλ. Σιώτη, Αι γυναίκες της κατά Ματθαίον Γενεαλογίας.

μένει αφοσιωμένη στη Νωεμίν και αποδέχεται το θεό του Ισραήλ, όπως και το λαό της πεθεράς της[43]. Ζει μέσα σε ανδροκρατική κοινωνία[44], αλλά δε δυσκολεύεται να διακριθεί μέσα στην παράδοση του Ισραήλ[45] και να ενταχθεί στη γενιά του Μεσσία, ώστε να προβάλλεται παράδειγμα για μίμηση.

Η γυναικεία προσωπικότητα της εποχής των Κριτών με πνευτικά χαρίσματα και ιδιαίτερη αίγλη για τα ηρωικά κατορθώματά της είναι η Δεββώρα. Το κύρος της είναι μεγάλο στο λαό. Είναι κριτής του Ισραήλ σε δύσκολα χρόνια, τότε που ο λαός είναι κάτω από το δυσβάστακτο ζυγό των Χαναναίων. Όταν η Δεββώρα[46] προσκαλεί τον στρατηγό Βαράκ να αγωνιστεί για τη σωτηρία της πατρίδας, αυτός χωρίς τη βοήθειά της δεν τολμά να εκστρατεύσει[47]. Η Δεββώρα δέχεται να συμπολεμήσει, τον πληροφορεί όμως ότι η εξόντωση του Σισάρα επιφυλάσσεται σε μια γυναίκα[48]. Αυτή είναι η Ιαήλ, που θανατώνει τον εχθρό, όταν αυτός καταφεύγει στη σκηνή της[49]. Ο θρίαμβος των δύο γυναικών εξυμνείται από το λαό ως ευλογία του Θεού[50], ενώ η Δεββώρα αναδεικνύεται μητέρα[51] του Ισραήλ και παράλληλα θεωρείται προφήτης[52]. Η προφητική της δράση συνίσταται στον αγώνα για την

43. Ρουθ 1,16εξ. Βλ. και Σιμωτά, Το βιβλίο της Ρουθ.

44. Ρουθ 4,1εξ.

45. Ρουθ 4,17εξ. Ματθ.1,5.

46. Κριτ.4,6.

47. Κριτ.4,8.

48. Κριτ.4,9.

49. Κριτ.4,21.

50. Κριτ.5.

51. Κριτ.5,8.

52. Κριτ.4,4.

αναχαίτιση του ειδωλολατρικού συγκρητισμού, όπου τόνιζε τη γνήσια μωσαϊκή παράδοση[53] σε αντιδιαστολή με τη λαική θρησκεία.

Στην ιστορία του Σαμψών[54] ξεχωρίζουν δύο αντίθετοι τύποι γυναικών. Η μητέρα του με την άμεση σχέση της με το Θεό και η Δαλιδά με τον κατασκοπευτικό και υπονομευτικό της ρόλο.

Στις δραματικές περιπτώσεις γυναικών αυτής της εποχής ανήκει η ιστορία της κόρης του Ιεφθάε και ο βιασμός γυναίκας Λευΐτη από τους Βενιαμίτες, εναντίον των οποίων ξεσηκώνονται οι άλλες φυλές.

Ο Ιεφθάε[55] στην εκστρατεία του κατά των Αμμωνιτών κάνει την ευχή, αν νικήσει τον εχθρό, να προσφέρει ολοκαύτωμα στο Θεό τον πρώτο που θα συναντούσε στην επιστροφή του. Οι εχθροί κατατροπώνονται και ο ένδοξος Κριτής επιστρέφει θριαμβευτής. Το πρώτο όμως πρόσωπο που συναντά είναι η άγαμη μοναχοκόρη του, η οποία ανυποψίαστη μαζί με τις φίλες της βγαίνει από το σπίτι, για να προυπαντήσει το νικητή πατέρα της. Όταν μαθαίνει την τραγική της τύχη, παρακαλεί να της επιτραπεί μαζί με τις φίλες της να ζήσει ελεύθερη στα βουνά για δύο μήνες. Η άδεια της δίνεται και μετά από δύο μήνες πραγματοποιείται η τραγική ευχή και η μνήμη της παραμένει αθάνατη στη συνείδηση του λαού.

Τα δραματικά γεγονότα, καθώς και τα ηρωικά κατορθώματα,εκτυλίσσονται στην ιερή βιβλική ιστορία, όπως και στην πραγματικότητα. Δεν γίνεται καμιά προσπάθεια να αποσιωπηθούν, όπως και στην περίπτωση του βιασμού της απλής γυναίκας ενός Λευΐτη[56]. Η πράξη των Βενιαμιτών είναι αποτρόπαιη και καταδικάζεται από τις υπόλοιπες φυλές που ξεσηκώνονται σε πόλεμο εναντίον τους[57].

---

53. Θέλλα, Προσωπικότητες της Π.Διαθήκης, σ.103.

54. Κριτ. κεφ.13.16.

55. Κριτ.11,34-40.

56. Κριτ.19.

57. Κριτ.20.

Τα ιστορικά λοιπόν γεγονότα της εποχής των Κριτών προσφέρουν τα εξής σημαντικά στοιχεία για τη θέση της γυναίκας: Συνεχίζει να επικρατεί το ανδροκρατικό περιβάλλον, το οποίο όμως επιτρέπει στη γυναίκα να διακριθεί και να παίξει ρόλο στο σχέδιο του Θεού. Μπορεί ακόμη να αναλάβει ηγετικό και δραστήριο ρόλο, όχι μόνο στη διακυβέρνηση του λαού ή σε στρατιωτική επιχείρηση, αλλά και στη διαφύλαξη της πίστης. Δυστυχώς όμως δεν λείπουν και οι περιπτώσεις εκείνες που οι γυναίκες γίνονται θύματα της ανδρικής βίας και αυθαιρεσίας.

δ. Βασιλεία

Τα βιβλία των Βασιλειών αρχίζουν με το πρότυπο της αφοσιωμένης συζύγου και τον έπαινο στη δημιουργική δύναμη της ευσέβειας που δείχνει η Ἄννα[58], η γυναίκα του Ελκανά. Η πίστη, η υπομονή και η αυτοθυσία της γυναίκας αυτής υμνήθηκαν με πολλούς τρόπους. Ο ιερός Χρυσόστομος παρατηρεί ότι η Ἄννα ανέτρεψε τις κατηγορίες πολλών εναντίον των γυναικών, ότι δήθεν είναι εκ φύσεως κατώτερες απ᾽τον άνδρα[59]. Η αρετή της φαίνεται στον τρόπο που αντιμετωπίζει τη στειρότητά της, στην επιμονή της να ευλογηθεί από το Θεό και στην αυτοθυσία της να προσφέρει το Σαμουήλ στο Θεό.

Κατά την περίοδο του ενιαίου Βασιλείου αντλούμε πληροφορίες για τη θέση της γυναίκας από τις λεπτομερείς διηγήσεις για τη ζωή και τη δράση των γυναικών των βασιλέων από τα επίσημα χρονικά και από τις παραδόσεις που προέρχονται από προφητικούς κύκλους.

Από τις γυναίκες του Σαούλ διακρίνεται η μορφή της Ρεσφά[60], για την ηρωική της φιλοστοργία. Σαν άλλη Αντιγόνη φυλάγει τα κρε-

---

58. Α΄Βασ. κεφ. 1-2.

59. Ι.Χρυσοστόμου, PG 54,663.

60. Β΄Βασ. 21,10-14.

μασμένα σώματα των γιών της από τα πετεινά του ουρανού τη μέρα και από τα θηρία τη νύκτα. Η πράξη της συγκινεί το Δαβίδ, που διατάσσει τελικά την ταφή των νεκρών μαζί με τα οστά του Σαούλ και του Ιωνάθαν.

Οι γυναίκες του Δαβίδ διακρίνονται για την πίστη, ευφυΐα, ευγένεια, αλλά και την πρόκληση.

Η πίστη που δείχνει η Μελχώλ[61], κόρη του Σαούλ και πρώτη γυναίκα του Δαβίδ, φαίνεται από το γεγονός ότι κατορθώνει να ξεπεράσει το μίσος του πατέρα της και να σώσει τη ζωή του άντρα της. Η εξυπνάδα της Αβιγαίας[62], που έρχεται σε αντίθεση με την υποβαθμισμένη νοημοσύνη του άντρα της, εντυπωσιάζουν και σκλαβώνουν το Δαβίδ. Η Βηρσαβεέ[63] γίνεται για το Δαβίδ γυναίκο-πειρασμός. Στην αρχή μπορεί να υπακούει και να προσκυνά το Δαβίδ σαν δούλη, αργότερα όμως η ίδια σαν βασίλισσα-μητέρα δείχνει την κυριαρχική της διάθεση ασκώντας επιρροή και εξουσία στο γιό της Σολομώντα.

Το πρόβλημα όμως των γυναικών του Σολομώντα είναι διαφορετικό. Αν και ο ίδιος επαινείται στην παράδοση του Ισραήλ για τη σοφία του, χαρακτηρίζεται παράλληλα και φιλογύνης[64], παραβάτης των εντολών για επιμειξίες.Αριθμούνται σε επτακόσιες οι γυναίκες του Σολομώντα, σύζυγοι ή πριγκίπισσες, και τριακόσιες παλλακίδες[65]. Οι ξένες γυναίκες επηρέαζαν το βασιλέα τόσο, ώστε να μη μένει αφοσιωμένος στον αληθινό θεό του Ισραήλ. Ακολουθεί την Αστάρτη, τη θεά των Σιδωνίων και το θεό Μελχώμ των Αμμωνιτών,

---

61. Α΄Βασ.18,20εξ. 19,11εξ.

62. Α΄Βασ.25.

63. Β΄Βασ. κεφ.11 Γ΄Βασ.1,15 2,19-20.

64. Γ΄Βασ.11,1.

65. Γ΄Βασ.11,3.

προς τιμή των οποίων ανοικοδομεί ναούς[66]. Έτσι όχι μόνο ο ίδιος κλίνει προς την ειδωλολατρία, αλλά ευνοεί την είσοδό της στη χώρα, με συνέπεια ο Θεός ν'αποσπάσει τη βασιλεία από τους διαδόχους του και να επέλθει η διάσπαση του ενιαίου βασιλείου[67].

Κατά την περίοδο των δύο βασιλείων (Ισραήλ, Ιούδα) είναι πλέον γενικό φαινόμενο οι γυναίκες των βασιλέων να εισάγουν επίσημα την ειδωλολατρία, διότι με την πολιτική των συμμαχιών προέρχονται από ειδωλολατρικούς λαούς, ενώ παράλληλα ασκούν μεγάλη επιρροή στο βασιλιά[68]. Αντιπροσωπευτικός τύπος μιας τέτοιας βασίλισσας είναι η Ιεζάβελ[69]. Η ραδιουργία, η δυναμική της επιβολή, η αδίστακτη συμπεριφορά της έχουν μείνει μνημειώδεις από τις διηγήσεις που της αφιερώνουν τα βιβλικά κείμενα. Η οργή της φθάνει σε οριακό σημείο, όταν στα θαυμαστά έργα του προφήτη Ηλία εγείρει απειλητικό διωγμό[70].

Εκτός όμως από τη θρησκευτική επιρροή που ασκούν οι βασίλισσες, η θέση τους στο πλευρό του βασιλιά προσφέρει τη δυνατότητα για πολύπλευρη επιρροή. Αναδεικνύονται σύμβουλοι, που επηρεάζουν θετικά ή αρνητικά και φθάνουν ακόμη στο σημείο να σφετερίζονται την εξουσία με θεμιτά ή αθέμιτα μέσα, όπως στην περίπτωση της Γοθολίας[71].

66. Γ'Βασ.11,5-7.

67. Γ'Βασ.11,11-13.

68. Ξεχωρίζει ίσως η περίπτωση του βασιλιά Ασά, ο οποίος μένει πιστός στο Θεό του Ισραήλ, ενώ η μητέρα του λατρεύει ξένους θεούς, Γ'Βασ.15,9εξ.

69. Γ'Βασ.16,29εξ.

70. Γ'Βασ.19,1-3.

71. Δ'Βασ.11,1-20.

Από τα επίσημα χρονικά του βασιλείου του Ιούδα[72], αντίθετα απ'ό,τι συνέβη στο Ισραήλ, μαθαίνουμε τα ονόματα των μητέρων των βασιλέων καθώς και την καταγωγή τους. Διότι πάντοτε αναφέρονται τα στοιχεία αυτά δίπλα στο όνομα του πατέρα για τη χρονολόγηση των βασιλειών. Εκτός όμως από τις πληροφορίες αυτές μπορεί να συμπεράνει κανείς ότι στο βασίλειο του Ιούδα η μητέρα του βασιλιά είχε κάποια θέση ιδιαίτερη και απολάμβανε τιμή και σεβασμό, κάτι που δε φαίνεται ότι συνέβαινε στο βόρειο βασίλειο.

Παράλληλα τα βιβλικά κείμενα παραθέτουν λεπτομερείς αφηγήσεις από τους προφητικούς κύκλους για ανώνυμες γυναίκες. Περιγράφουν με απλότητα την ευλάβεια, την πίστη και το σεβασμό τους σε μεγάλους προφήτες. Δίπλα στον προφήτη Ηλία η χήρα από τα Σάρεπτα της Σιδωνίας γίνεται μάρτυρας των θαυμαστών ενεργειών του προφήτη με την αύξηση του ελαίου και αλεύρου, ενώ, όταν δοκιμάζεται η πίστη της με το θάνατο του παιδιού της, το παίρνει πάλι από τον προφήτη ζωντανό[73]. Από το περιβάλλον του Ελισσαίου γίνεται λόγος για τρεις γυναίκες. Μια χήρα, της οποίας τα παιδιά απειλούνται από χρέη, δέχεται την ευλογία του Ελισσαίου[74], ενώ η Σωμανίτις σαν άλλη 'Αννα έχει τις δικές της εμπειρίες. Λύνεται η στειρότητά της κατά θαυμαστή επέμβαση του προφήτη και, όταν το παιδί της πεθαίνει, σαν άλλη χήρα από τα Σάρεπτα το παίρνει αναστημένο από τον Ελισσαίο[75]. Αλλά και η συμβουλή μιας ανώνυμης κόρης[76], δούλης της συζύγου του Νεεμάν,

---

72. Γ'Βασ.15,2.10 22,42 Δ'Βασ.8,16.26 12,2 15,2.33 18,2 21,1.19 22,1 23,31.36 24,8.18.

73. Γ'Βασ.17,10εξ.

74. Δ'Βασ.4,1-7.

75. Δ'Βασ.4,8εξ.

76. Δ'Βασ.5,2εξ.

γίνεται αφορμή για να θεραπευθεί ο ίδιος από τη λέπρα με την ευλογία του προφήτη Ελισσαίου και να μεγαλυνθεί το όνομα του Θεού.

Θα ήταν μεγάλη παράλειψη, τελειώνοντας την εποχή της βασιλείας, αν δεν αναφερόμασταν στη γυναίκα προφήτιδα, που εμφανίζεται κατά την βασιλεία του Ιωσία και πριν από τη δράση του προφήτη Ιερεμία. Είναι η Όλδα, που ξεσηκώνει τους άρχοντες του λαού για αντίσταση κατά του συγκρητισμού και της εισόδου ξένων στοιχείων στη λατρεία του ναού[77].

Τα ιστορικά λοιπόν στοιχεία που προσφέρει η εποχή της βασιλείας συνεχίζουν να συνηγορούν ακόμη για την προβολή και διάκριση όλων των τύπων των γυναικών. Συναντά κανείς γυναικείες αρετές και ελαττώματα, τα οποία τιμούν ή υποτιμούν τη γυναίκα. Δίπλα στις κυριαρχικές φυσιογνωμίες των βασιλισσών δε διστάζει ο βιβλικός ιστορικός να διασώσει και γυναίκες από τους προφητικούς κύκλους, που έχουν εμπειρίες από το προφητικό πνεύμα, φορέας του οποίου μπορεί να είναι και μια γυναίκα. Τότε θεωρείται φυσικό να προστρέχουν σ'αυτήν οι ευσεβείς άρχοντες του λαού, για να οδηγηθούν από το πνεύμα του Θεού.

ε. Περσική και ελληνιστική εποχή

Ανάμεσα στα ιστορικά βιβλία της Π.Διαθήκης, που το περιεχόμενό τους αναφέρεται στην περσική εποχή, ξεχωρίζουν δύο βιβλία. Τα βιβλία αυτά είναι αφιερωμένα σε δύο ηρωικές γυναικείες μορφές και περιγράφουν τα ηρωικά κατορθώματα δύο γυναικών σε κρίσιμες εθνικές στιγμές, της Εσθήρ[78] και της Ιουδίθ[79].

---

77. Δ΄Βασ.22,14εξ.

78. Το βιβλίο της Εσθήρ κατέχει περίοπτη θέση, διότι είναι ο κατ'εξοχήν κύλινδρος μεταξύ των πέντε μεγιλλώθ και έχει τιμητική θέση σε επίσημα ειλητά των συναγωγών μετά την Πεντάτευχο. Δόϊκου, Εισαγωγή, σ.276.

79. Αντίθετα το βιβλίο της Ιουδίθ δεν ανήκει στον Παλαιστινό Κα-

Η ευλαβής Εσθήρ, σε αντίθεση με την Αστίν, την προηγούμενη γυναίκα του Αρταξέρξη, δε χρησιμοποιεί τη βασιλική θέση για αυτοπροβολή ή για ικανοποίηση προσωπικών της επιθυμιών[80], ούτε πάλι για ασκηση κυριαρχικής εξουσίας. Με τη σεμνότητα και το ήθος της κατορθώνει να ματαιώσει το ολέθριο σχέδιο για την εξόντωση των ομοεθνών της[81] και έτσι γίνεται όργανο στο σχέδιο του Θεού.

Αλλά και η ηρωική πρωτοβουλία της πλούσιας χήρας Ιουδίθ είναι παραδειγματική. Ξεπερνάει τον κοινωνικό περιορισμό της χηρείας[82], αισθάνεται την έμπνευση και τη δύναμη να σώσει από τον Ολοφέρνη την πατρίδα της Βετυλούα. Ενθαρρύνει τους απογοητευμένους άρχοντες[83] να μην παραδοθούν στον εχθρό και αγνοώντας την ολιγοπιστία τους πηγαίνει στο εχθρικό στρατόπεδο και θανατώνει τον αρχιστράτηγο. Έτσι όχι μόνο σώζει την πατρίδα της, αλλά και αυτήν την Ιερουσαλήμ από θανάσιμο κίνδυνο και για το λόγο αυτό υμνείται από το λαό ως σωτήρας του έθνους και καύχημα μέγα για τον Ισραήλ[84].

Η βιβλική ιστορία τελειώνει με τους πατριωτικούς αγώνες των Μακκαβαίων. Κατά την εξιστόρησή τους σταματά κανείς με θαυμασμό μπροστά στη φυσιογνωμία της ηρωικής και ευσεβούς μητέρας με τους επτά γιούς[85]. Ενώ ανέθρεψε τα παιδιά της με επιμέ-

νόνα ως δευτεροκανονικό, ενώ συγκαταλέγεται μεταξύ των ιστορικών βιβλίων του ελληνικού κανόνα. Δόϊκου, Εισαγωγή, σ.271.

80. Εσθήρ 1,9εξ.

81. Εσθήρ 7,1εξ.

82. Ιουδ.8,4.

83. Ιουδ.8,10εξ.

84. Ιουδ.14,18 15,1εξ.

85. Β΄Μακκ.7.

λεια, δε διστάζει να τα θυσιάσει υπερασπιζόμενη την πίστη των πατέρων της. Μπροστά στα μέτρα που παίρνει ο Αντίοχος Δ'ο Επιφανής, τα οποία εξαναγκάζουν τους Ιουδαίους «μεταβαίνειν ἀπὸ τῶν πατρῴων νόμων καὶ τοῖς θεοῦ νόμοις μὴ πολιτεύεσθαι»[86], η μητέρα αντιστέκεται με επιμονή και αυταπάρνηση. Παρακινεί τα παιδιά της να μην υποχωρήσουν, αλλά να δεχθούν το θάνατο με πίστη στο δημιουργό της ζωής, που μπορεί πάλι να την ξαναδώσει. Η ομολογία της[87], ότι δεν είναι η γυναίκα που δίνει τη ζωή και το πνεύμα στις υπάρξεις, αλλά ο αληθινός Θεός, μπορεί να αναχθεί σε διαχρονικό αξίωμα των γυναικών της Π.Διαθήκης, που με αυτήν την αυτοσυνειδησία υπηρετούν ενεργά το σχέδιο της Θείας Οικονομίας.

Οι μέχρι τώρα λοιπόν ιστορικές μαρτυρίες επαληθεύουν τη θεολογική βάση. Αν και ζει σε συνθήκες που δε συμβάλλουν στην κοινωνική της απελευθέρωση, αλλά κατά κανόνα σε ανδροκρατικό περιβάλλον, η γυναίκα κατορθώνει να διακρίνεται. Ξεχωρίζουν οι γυναίκες εκείνες που συμμετέχουν στο σχέδιο του Θεού, αλλά και ακόμη αυτές που θεωρούνται ότι εναντιώνονται σ'αυτό. Η γυναίκα διακρίνεται επίσης για την πίστη και την ευλάβειά της στο Θεό, ποτέ όμως δεν θεοποιείται.

Υπάρχουν επίσης κι άλλες μαρτυρίες, οι οποίες,αν και δεν είναι εύκολο να ενταχθούν χρονολογικά στις ιστορικές βιβλικές εποχές, δίνουν όμως συμπληρωματικά στοιχεία και ολοκληρώνουν την εικόνα της Π.Διαθήκης για τη γυναίκα.

86. Β'Μακκ.6,1.

87. Β'Μακκ.7,22-23.

3. ΟΙ ΛΟΙΠΕΣ ΜΑΡΤΥΡΙΕΣ

α. Νομικές διατάξεις

β. Λατρευτική ποίηση

γ. Προφητικός λόγος (ιστορικές μαρτυρίες - συμβολική γλώσσα - εσχατολογική προσδοκία)

δ. Σοφιολογική γραμματεία (1. ύμνος της αγάπης 2. ύμνος της γυναίκας 3. σεβασμός στους γονείς 4. παραινέσεις 5. η θηλυκή προσωποποίηση της Σοφίας του Θεού και η ηθική της σημασία)

Εκτός από τα ιστορικά κείμενα μαρτυρίες για τη θέση της γυναίκας, μπορεί κανείς να αντλήσει από τα ποιητικά και προφητικά κείμενα, καθώς και από τη σοφιολογική γραμματεία. Επί πλέον οι νομικές διατάξεις και μάλιστα όσες ανήκουν στο περιπτωσιακό δίκαιο είναι αξιόλογες πηγές της Π.Διαθήκης για το θέμα που μας απασχολεί.

Πριν περάσουμε όμως στην αναλυτική παρουσίαση των πηγών αυτών,πρέπει να επισημάνουμε ότι η ζωή της γυναίκας κατά την Π.Διαθήκη δεν εξαντλείται μόνο στο χώρο του σπιτιού. Κύρια απασχόλησή της βέβαια ήταν η παρασκευή του άρτου και των φαγητών[1], η επίβλεψη και ανατροφή των παιδιών, η εποπτεία των θεραπαινίδων[2], κα-

1. Λευ.26,26. Γεν.18,6 27,9εξ.

2. Γεν.21,7 Α΄Βασ.1,22.24 25,42 Γ΄Βασ.3,21 Ψαλμ.122,2 Ρου.1,8.

θώς και η φιλοτέχνηση ποικίλων χειροτεχνημάτων[3]. Δεν βγαίνει από το σπίτι μόνο για τη λατρεία[4], αλλά για να προμηθευτεί νερό[5], για να ποιμάνει τα πρόβατα του πατέρα της[6], να εργασθεί στον αγρό[7] ή στον αμπελώνα, κτλ. Μπορεί να οδοιπορεί χωρίς αντρική συνοδία, να συνομιλεί με άντρες χωρίς να δημιουργεί σκάνδαλο, αν και όχι πάντοτε[8]. Η γυναίκα στην Π.Διαθήκη δεν είναι υπηρέτρια του σπιτιού, αλλά συμμετέχει σε συνεστιάσεις[9] και σε οικογενειακές, εθνικές ή θρησκευτικές γιορτές[10]. Η γυναίκα λοιπόν ανήκει στο λαό του Θεού και συμμετέχει[11] στις κοινωνικές εκδηλώσεις δίπλα στον άντρα.

α. Νομικές Διατάξεις

Σημαντικές πληροφορίες για την κοινωνική θέση της γυναίκας, για τα δικαιώματά της, αλλά και για τις ιστορικές συνθήκες, μέσα από τις οποίες διαμορφώνονται οι προϋποθέσεις για τη ζωή της, προσφέρουν στην έρευνα οι νομικές διατάξεις. Το αποδεικτικό δίκαιο που είναι γνήσιας Ισραηλιτικής προέλευσης, μαρτυρεί βέβαια για τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις των γυναικών. Πολύ περισσότερες όμως πολύτιμες μαρτυρίες προσφέρει το περιπτωσιακό δίκαιο,

---

3. Εξ.35,25 Α'Βασ.2,19 Δ'Βασ.23,7

4. Νεεμ.8,3.12 Δευτ.31,11-12.

5. Γεν.24,15 Α'Βασ.9,11.

6. Γεν.29,9 Εξ.2,16.

7. Ρουθ 2,3.

8. Γεν.24,15-21 29,9-12 34,1-2εξ. Α'Βασ.9,11-13.

9. Ιώβ 1,4 1,18.

10. Εξ.15,20 Κριτ.11,34 21,21 Β'Βασ.6,20

11. Α'Βασ.18,6.

το οποίο διαμορφώθηκε σε σχέση με το περιβάλλον του Ισραήλ[12].

Για παράδειγμα, ο νόμος δίνει το δικαίωμα στα κορίτσια να κληρονομούν την περιουσία του πατέρα τους, όταν δεν υπάρχουν αγόρια[13]. Στην εκδήλωση όμως μιας παρόμοιας υπόθεσης, όπου οι κόρες του Σολπαάδ διεκδικούν την περιουσία του πατέρα τους ως μοναδικοί κληρονόμοι, ο νόμος τις δεσμεύει διαφορετικά. Τις υποχρεώνει να παντρευτούν με άνδρες της φυλής τους, για να μη διασκορπισθεί η ιδιοκτησία της φυλής[14]. Ειδικές λοιπόν ιστορικές συνθήκες επηρεάζουν και τη θέση της γυναίκας και τις νομοθετικές ρυθμίσεις.

Στην αρχαιότερη νομοθετική συλλογή του Ισραήλ, στο Βιβλίο της Διαθήκης[15], το ενδιαφέρον του νομοθέτη συγκεντρώνεται στα δικαιώματα της ελεύθερης κόρης[16] και δούλης[17]. Σύμφωνα μ'αυτά ο άντρας, που θα εξαπατήσει αμνήστευτη κόρη και θα κοιμηθεί μαζί της, υποχρεώνεται σε γάμο[18].Στην περίπτωση όμως που ο πατέρας δεν επιθυμεί το γάμο αυτό, τότε ο άνδρας οφείλει να καταβάλει το νο-

12. Τα αιτιολογικά δίκαια χαρακτηρίζεται από τις κατηγορικές διατάξεις, που σχετίζονται με το Θεό, τη λατρεία και την ηθική και είναι αρχαιότερες και καθαυτό ισραηλιτικές. Τα περιπτωσιακά δίκαια αναφέρεται με υποθετικές προτάσεις «εάν ... τότε ...», που διατυπώνονται θετικά. Είναι μεταγενέστερες διατάξεις και διαμορφώθηκαν με ξένη επίδραση. Λάϊκου, Εισαγωγή, σ.164.

13. Αρ.27,1-11.

14. Αρ.36,5-12.

15. Εξ.20,22-23,33. Το βιβλίο της διαθήκης χρονολογείται συνήθως κατά την εποχή των Κριτών 11ο ή 12ο αι. π.Χ. Υπάρχει όμως και η άποψη, που ανάγει τη συλλογή στα πρώτα χρόνια ή στα μέσα της εποχής της βασιλείας. Πρβλ. Crüsemann, Dein Herr sein, σ.22.

16. Εξ.22,16εξ.

17. Εξ.21,7εξ.

18. Εξ.22,16.

μήλιο τίμημα (μόαρ) για τη γυναίκα[19].

Πολύ διαφορετική είναι η θέση της δούλης, η οποία δεν έχει το δικαίωμα ν'απελευθερωθεί τον έβδομο χρόνο, όπως ο δούλος[20]. Χρησιμοποιείται από τον κύριό της για εργασία, αλλά και για σεξουαλική σχέση, κάτι που της δίνει κατά κάποιο τρόπο τη θέση της δευτερεύουσας γυναίκας στο σπίτι[21]. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο νόμος επιτρέπει στη δούλη να φύγει από το σπίτι, όταν δεν της προσφέρεται τροφή, ρουχισμός ή και η συζυγική σχέση. Εκτός βέβαια αν δεν αρέσει στον κύριό της, οπότε μπορεί να πουληθεί, όχι όμως σε ξένους[22].

Ενδεικτική για την κοινωνική θέση της γυναίκας στα παλαιότερα χρόνια θα μπορούσε να θεωρηθεί η μαρτυρία του Εξ.20,17 (ΜΤ), όπου η γυναίκα αναφέρεται ως μέρος της ιδιοκτησίας του άνδρα, αφού συγκαταλέγεται με τους αγρούς, τους δούλους και τα ζώα. Αργότερα όμως κατά το Δευτ.5,21, προτάσσεται του οίκου και διαφοροποιείται από την ιδιοκτησία.

Οι νομικές διατάξεις του Δευτερονομιστή[23], της δεύτερης κατά σειρά συλλογής νόμων, χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια να διαφυλαχθεί η γνήσια πίστη από την ειδωλολατρία και να προστατευθεί η ηθική ζωή[24]. Γι'αυτό το λόγο ειδικές ρυθμίσεις, που

19. Εξ.22,17.

20. Εξ.21,2.

21. Εξ.21,4εξ.

22. Εξ.21,10.

23. Οι νομικές αυτές διατάξεις σώζονται στο Δευτ.κεφ.12-26. Υποστηρίζεται ακόμη η άποψη ότι ο Νόμος αυτός βρέθηκε το 622 π.Χ. στο ιεροσολυμιτικό ιερό και αποτέλεσε τη βάση της λατρευτικής αναμόρφωσης, που έγινε την εποχή του Βασιλέα Ιωσία (Δ'Βασ.22-23). Πρβλ. Crüsemann, Dein Herr sein, σ.23.

24. Δευτ.12,29-32 13.

απαγορεύουν την επιμειξία, προσπαθούν να καταστείλουν τις ειδωλολατρικές συνήθειες, που περιέχουν τον ιερό γάμο και την οργιαστική λατρεία. Επιπλέον το ενδιαφέρον του νόμου δεν περιορίζεται στο να ορίζει τα δικαιώματα της ελεύθερης κόρης και δούλης, αλλά ασχολείται και με τα θέματα της μοιχείας, διαζυγίου, χηρείας και ειδικά με τον ανδραδελφικό γάμο.

Όπως παλαιότερα στο βιβλίο της Διαθήκης, έτσι και τώρα ο νομοθέτης υποχρεώνει τον άνδρα να παντρευτεί την ελεύθερη κόρη που αποπλάνησε, ενώ συγχρόνως του αφαιρείται το δικαίωμα για διαζύγιο[25]. Με θάνατο τιμωρείται ο βιασμός αρραβωνιασμένης κόρης, όπως επίσης και η μοιχεία[26]. Κατά το Δευτ.22,20 η κόρη οφείλει να παντρεύεται παρθένος και να δίνει την ένδειξη της παρθενίας, διαφορετικά πρέπει να λιθοβολείται[27]. Ο νόμος δείχνει ιδιαίτερη φροντίδα για την προστασία των χηρών. Η άτεκνη χήρα έχει το δικαίωμα του ανδραδελφικού γάμου[28] με σκοπό να φέρει απογόνους. Ο άνδρας μόνο και όχι η γυναίκα έχει το δικαίωμα να δίνει διαζύγιο και να διαλύει έστω και για μικρή αφορμή το γάμο, αν βρίσκει στη γυναίκα «άσχημον πράγμα»[29].

Η θέση της δούλης βελτιώνεται αισθητά στις δευτερονομιστικές διατάξεις. Αποκτά τα ίδια δικαιώματα με το δούλο και μπορεί ν'απελευθερώνεται το σαββατικό έτος[30].

Οι νέες εμπειρίες από τη βαβυλώνια αιχμαλωσία[31] επηρεάζουν,

25. Δευτ.22,28-29.

26. Δευτ.22,23-27.

27. Δευτ.22,21.

28. Δευτ.25,5-10.

29. Δευτ.24,1εξ.

30. Δευτ.15,12-18.

31. Θα μπορούσε κανείς εδώ ν'αναφέρει τη μαρτυρία του Ηροδότου,

όπως φαίνεται, τις ιουδαϊκές ιερατικές διατάξεις, την τρίτη συλλογή νόμων που χαρακτηρίζεται για την ιδιαίτερη αυστηρότητα απέναντι στη γυναίκα. Δεν είναι τυχαίο ότι οι διατάξεις καθαρμού της μητέρας, μετά από γέννα θηλυκού παιδιού, δεσμεύουν τη γυναίκα με διπλάσιο χρόνο απ'ό,τι μετά από τη γέννα αρσενικού παιδιού[32]. Αυτό εισάγει φανερά διακρίσεις μεταξύ των φύλων. Αντίθετα στο θέμα της γονόρρυσης, ο νόμος προβλέπει ίδια αντιμετώπιση κι απ' τα δύο φύλα, διότι επιβάλλει την ίδια προσφορά θυσίας στο ναό[33]. Χαρακτηριστικό στοιχείο επίσης των λευϊτικών διατάξεων είναι ο κατάλογος που απαγορεύει συνευρέσεις με μια σειρά συγγενικών προσώπων, κάτι που δεν παρατηρείται παλαιότερα[34]. Σκοπός της νομοθεσίας αυτής, όπως ρητά δηλώνεται, είναι να αναχαιτισθεί η ειδωλολατρία και να διαφυλαχθεί η καθαρότητα στη λατρεία, κάτι που δίνεται με το συχνά επαναλαμβανόμενο σύνθημα ««έσεσθε άγιοι, ότι έγώ άγιος κύριος ό θεός ύμών»[35].

Ιστορία Α',199, σύμφωνα με την οποία κάθε γυναίκα πλούσια ή φτωχή ώφειλε μια φορά στη ζωή της να δοθεί σε κάποιον ξένο στο ιερό της μεγάλης μητέρας. Το παιδί που θα γεννιόταν αφιερωνόταν στο ναό. Το έθιμο αυτό χαρακτηρίζεται από τον Ηρόδοτο ως αισχρό, και δεν συναντάται μόνο στη Βαβυλώνα, αλλά και σε μερικά μέρη της Κύπρου. Ένα τέτοιο περιβάλλον των Ιουδαίων στη Βαβυλώνα, όπου υπηρετούσαν είκοσι κατηγορίες γυναικών ιερέων, θα δικαιολογούσε την αντίδραση των ιουδαϊκών απόψεων και τους αυστηρούς περιορισμούς που επέβαλαν στη γυναίκα. Η κοινωνική αυτή ιουδαϊκή αντίδραση προς ένα περιβάλλον, όπου κυριαρχούσε η ειδωλολατρική κοσμοθεωρία της αυτονάμισης της βιολογίας, έπαιρνε χαρακτήρα τελικά θεολογικού αγώνα (Heller, Die Frau in den Religionen, σ.28 και Grelot, Mann und Frau, σ.23-24).

32. Λευ.12.

33. Λευ.15.

34. Λευ.18.

35. Λευ.20,7.26 21,8.

Ο βιβλικός νομοθέτης θεωρεί απαράδεκτη την ιερότητα που αποδίδει η ειδωλολατρία στη σεξουαλική ζωή και τη γυναίκα ιέρεια ή ιερόδουλη. Αυτό αποτελεί σοβαρή απειλή για την καθαρότητα που απαιτεί η λατρεία του Γιαχβέ. Η σεξουαλική εγκράτεια θεωρείται θεμελιακή προϋπόθεση για την καθαρότητα της λατρείας[36]. Είναι όμως ανάγκη να ερευνηθεί στο σημείο αυτό γιατί, ενώ στις λευϊτικές διατάξεις παρατηρείται ίδια αντιμετώπιση για την καθαρότητα των φύλων, προβάλλεται ιδιαίτερα η ακαθαρσία της γυναίκας. Όταν η γυναίκα χαρακτηρίζεται επικίνδυνη[37], μήπως αυτό την καθιστά ακάθαρτη για τη λατρεία; Η αντίληψη πάντως αυτή μαζί με τον ιδιαίτερο τονισμό της περιτομής[38] συμβάλλουν σταδιακά στην υποτίμηση της γυναίκας στη λατρεία.

Στο γενικό αυτό υποτιμητικό πνεύμα μπορεί κανείς να εντάξει και δύο ακόμη περιπτώσεις. Τη θυσία της ζηλοτυπίας[39] και το τάμα της γυναικας[40]. Συμφωνα με τις διατάξεις του νόμου για να αποδείξει η γυναίκα την πιστότητά της στον άνδρα της μετά από καταγγελία του εναντίον της, ώφειλε να πιεί το νερό «τοῦ ἐλεγμοῦ», από το οποίο ενίοτε πέθαινε. Αλλά και οι διατάξεις για το τάμα ή την αφιέρωση της γυναίκας απαιτούσαν τη συναίνεση του πατέρα ή του συζύγου της.

---

36. Εξ.19,15, ήδη από την εποχή της εξόδου.

37. Η γυναίκα, θεωρείται, ότι κλείνει προς την ειδωλολατρική πίστη και παρασκλανά τον άνδρα. Στο στχ.Ιεζ.8,14 μαρτυρείται ότι οι γυναίκες κάθονται στο ναό και κλαίνε το Θεό Ταμμούζ, ενώ οι άνδρες (στχ.16) προσκυνούν το Θεό Ήλιο. Υποστηρίζεται ακόμη ότι στην ιστορία της πίστης του Ισραήλ η γυναίκα χαρακτηρίζεται για την τάση της στη δεισιδαιμονία και αστρολογική λατρεία, vRad, Das erste Buch Mose, σ.64.

38. Ιεζ.44,9.

39. Αρ.5,11-31.

40. Αρ.30,3-15.

β. Λατρευτική ποίηση

Οι ψαλμοί, βασικά κείμενα της λατρευτικής ποίησης, δεν αναφέρονται συχνά στη γυναίκα, και ούτε δίνουν μαρτυρία για τη θέση της στη λατρεία.

Από τις λιγοστές όμως αναφορές μπορεί κανείς να διακρίνει ότι και οι ψαλμοί εμμένουν στην πίστη του Ισραήλ για τη θέση της γυναίκας, κάτι που δείχνει ότι η λατρευτική παράδοση επεξεργάζεται τις θεολογικές αρχές. Ο ψαλμωδός με πολλούς τρόπους ομολογεί ότι η γυναίκα δεν είναι η δημιουργός αρχή του ανθρώπου, αλλά ο ίδιος ο Θεός. Συνήθως χρησιμοποιεί τις εκφράσεις: «σύ εἶ ὁ ἐκσπάσας με ἐκ γαστρός»[41], «ἐκ κοιλίας μητρός μου Θεός μου εἶ σύ»[42] ή «κύριε, ἀντελάβου μου ἐκ γαστρός μητρός μου»[43].Κατά συνέπεια η λατρεία και η αγάπη δίνεται στο Θεό:«ἡ ἐλπίς μου ἀπὸ μαστῶν τῆς μητρός μου·ἐπὶ σὲ ἐπερρίφην ἐκ μήτρας»[44].Είναι λοιπόν ο Θεός εκείνος,που προνοεί και φροντίζει για τον άνθρωπο,αυτός προσλαμβάνει όποιον εγκαταλείπουν οι γονείς του[45]. Ο Θεός γίνεται ο τροφέας του ανθρώπου, γι'αυτό και υψώνει προς αυτόν την ψυχήν του «ὡς τὸ ἀπογεγαλακτισμένον ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ»[46]. Στην φροντίδα και προστασία του τίθενται ακόμη τα αδύνατα μέλη της κοινωνίας, όπως οι χήρες και τα ορφανά[47].

41. Ψαλμ.21,10.

42. Ψαλμ.21,11.

43. Ψαλμ.138,13.

44. Ψαλμ.21,10-11.

45. Ψαλμ.26,10.

46. Ψαλμ.130,2.

47. Ψαλμ.67,6.

Υπάρχουν όμως και μαρτυρίες στους ψαλμούς που προσδίδουν θετική και αρνητική εκτίμηση της γυναίκας. Η θετική εκφράζει σεβασμό και τιμή στη γυναίκα. Την χαρακτηρίζει ως άμπελο[48] που η παρουσία της γεμίζει και στολίζει το σπίτι. Η αρνητική εκτίμηση υπογραμμίζει την εκ γενετής κλίση του ανθρώπου προς το κακό[49]. Μια άλλη πληροφορία θέλει τη γυναίκα να συμμετέχει στο χορό των ψαλλόντων[50] κατά τη λατρεία, ενώ μια άλλη αναφορά θεωρεί τα βρέφη που θηλάζει ικανά να υμνούν και να ευλογούν τα θεό[51].

γ. Προφητικός λόγος

Τα προφητικά κείμενα της Παλαιάς Διαθήκης δεν προσφέρουν πολλές ιστορικές μαρτυρίες για τη ζωή ή την αξιολόγηση της γυναίκας. Οι ελάχιστες πληροφορίες είναι πάντοτε συνδεδεμένες με το προφητικό κήρυγμα για την αποκατάσταση της πίστης και της ζωής στον Ισραήλ.

Στο κήρυγμα των προφητών ανοίγεται μια μεγάλη ενότητα, που αφορά τη συμβολική έκφραση της πίστης με γλωσσικές κατηγορίες, που αντλούνται από τη ζωή των γυναικών. Αν όμως οι γλωσσικές αυτές κατηγορίες μαρτυρούν πλαίσια πατριαρχικής ή ακόμη και μητριαρχικής κοινωνίας, η εσχατολογική προσδοκία των προφητών αντίθετα προσβλέπει στην τελική ισότητα των φύλων με την έκχυση του Αγίου Πνεύματος σε κάθε άνθρωπο χωρίς διακρίσεις.

Από τον προφητικό λόγο λοιπόν υπογραμμίζουμε τρία στοιχεία: α) τις ιστορικές μαρτυρίες β) τα γλωσσικά σύμβολα από το γυναικείο κόσμο και γ) την εσχατολογική προσδοκία για τη θέση της γυναίκας.

48. Ψαλμ.50,7. Δόϊκου, Ο εξάψαλμος και ο ψαλμός Ν', σ.152.

49. Ψαλμ.127,3.

50. Ψαλμ.67,26 148,12.

51. Ψαλμ.8,3.

Από τις **ιστορικές μαρτυρίες** σημαντική είναι αυτή του προφήτη Ησαΐα, ο οποίος, καθώς καταδικάζει τη φιλαρέσκεια των γυναικών της εποχής του και μάλιστα αυτήν που προέρχεται από τον αριστοκρατικό κόσμο της Ιερουσαλήμ, δίνει λεπτομερείς πληροφορίες για την εμφάνιση και τη συμπεριφορά τους. Ο προφήτης περιγράφει τα πλούσια στολίδια τους, τα ποικίλα και πολυτελή ενδύματά τους, το περήφανο περπάτημά τους και το προκλητικό τους βλέμμα. Από την ποικιλία και την πολυτέλεια στην εμφάνισή τους παίρνει αφορμή ο προφήτης να καταγγείλει ότι η μόδα δεν είναι ούτε αμέτοχη ούτε άσχετη από την ηθική ποιότητα του λαού. Γι'αυτό προβλέπει την τιμωρία που θα επιφέρει ο Θεός με την εχθρική εισβολή και την ατίμωση των γυναικών, που θα επέλθει με την καταστροφή των στολιδιών τους ή με κούρεμα της κεφαλής, δηλαδή με την έσχατη ταπείνωση της γυναίκας[52].

Αν όμως αυτή η κριτική τοποθέτηση του προφήτη Ησαΐα επισημαίνει τα αρνητικά στοιχεία της γυναίκας και μάλιστα τη ματαιόδοξη φιλαρέσκειά της, σε διαφορετική περίπτωση ο προφήτης Μαλαχίας[53] εκφράζει το βαθύτατο σεβασμό του για τη γυναίκα. Θεωρεί ότι είναι πολύ ουσιαστικό ο άνδρας να εκτιμά την «έκ νεότητος σύντροφό του», ενώ όταν αδιαφορεί ή δεν τη σέβεται προξενεί την οργή του Θεού.

Τα κείμενα του προφήτη Ιεζεκιήλ υπογραμμίζουν τις διατάξεις για την καθαρότητα του ιερέα στη λατρεία[54]. Από αυτά πληροφορούμαστε ακόμη για ψευδοπροφήτες γυναίκες όπως και άνδρες[55]. Η τακτική τους δεν εκφράζει το θέλημα του Θεού, γι'αυτό και δεν

52. Ησ.3,16-26. Πρβλ. Δόϊκου, Ο προφήτης Ησαΐας, σ.114-122.

53. Μαλ.2,14-15.

54. Ιεζ.44,7εξ.22.

55. Ιεζ.13,17-23.

έχουν γνησιότητα. Αφορούν μάλλον μαγικές πράξεις, που διαστρέφουν την ψυχή του λαού, γι'αυτό και καταδικάζονται με αυστηρότητα[56].

Στο προφητικό κήρυγμα εκφράζεται ρητά η πίστη στη δημιουργική και προνοητική δύναμη του Θεού, «οὐκ ἰδοὺ ἐγὼ γεννῶσαν καί στεῖραν ἐποίησα», διαμαρτύρεται ο Θεός με το στόμα του προφήτη[57].

Στη **συμβολική γλώσσα** του προφητικού κηρύγματος η εικόνα που χρησιμοποιείται, για να εκφράσει με το δυναμικότερο τρόπο τη σχέση του Θεού με τον Ισραήλ είναι η εικόνα του γάμου[58]. Ο Θεός με την αγάπη του νυμφίου στρέφεται και ζητά τον εκλεκτό του λαό, ο οποίος συνήθως τον εγκαταλείπει ως πόρνη γυναίκα, για να προσκολληθεί σε ξένους θεούς.

Η δυνατή αυτή μεταφορική εικόνα περιγράφει την αποκλειστική αγάπη του Θεού, την απιστία του Ισραήλ, την κλήση του για μετάνοια, τη χορηγούμενη συγγνώμη και την επιστροφή σταν αγαπώντα Θεό[59]. Ο Θεός του Ισραήλ δεν είναι δυνάστης και τύραννος, όπως οι άλλοι θεοί, αλλά τρυφερός σύζυγος, που αναζητεί τη χαμένη αγαπητική σχέση[60].

Οι ανθρώπινες κατηγορίες δίνουν με παραστατικό τρόπο όλες τις πτυχές από τη σχέση του Θεού με το λαό. Ποτέ όμως αυτές, όσο δυνατές κι αν είναι, δεν μπορούν να αποδώσουν την πραγματικότητα του Θεού. Οι εικόνες από την πατριαρχική κοινωνική σχέση εξυπηρετούν ορισμένα στοιχεία, τα οποία για τον προφήτη δεν είναι

56. Ιεζ.13,18.

57. Ησ.66,9, ενώ καταδικάζονται οι ιερόδουλες που ιεροποιούν τη σεξουαλικότητα και μητρότητα. Αμ.2,7. Ωσ.4,14.

58. Ωσ.1,2εξ. Ιερ.2,32. Ιεζ.23-24,15.

59. Ησ.54.

60. Ωσ.2,18.

αρκετά. Παίρνει και την εικόνα της μητέρας, που αποτελεί το ύψιστο σύμβολο της θεϊκής αγάπης[61]. Η αρρενοπότητα του νυμφίου θεού αντικαθίσταται με τη μητρότητα για να εκφράσει την έντονη φροντίδα, την παρηγοριά, την τροφοδότηση και την αγωνία προς τη θυγατέρα Ιερουσαλήμ.

Τολμά επίσης να παρομοιάσει την ανθρώπινη δικαιοσύνη με ράκος αποκαθημένης[62], για να τονίσει το υπερβάλλον μέγεθος και την αξία της δικαιοσύνης του θεού.

Στην **εσχατολογική προσδοκία** του Ισραήλ, που εκφράζεται από τον προφητικό λόγο, διατηρείται η παραδείσια υπόσχεση[63] ότι φορέας της ελπίδας θα είναι γυναίκα[64] ή παρθένος[65], αυτή που θα γεννήσει τον υιόν για να νικηθεί το κακό. Κάθε φύλο θα έχει την εμπειρία του θεού. «Καί ἔσται μετά ταῦτα καί ἐκχεῶ ἀπό τοῦ πνεύματός μου ἐπί πᾶσαν σάρκα, καί προφητεύσουσιν οι υἱοί ὑμῶν καί αἱ θυγατέρες ὑμῶν ... καί ἐπί τούς δούλους καί ἐπί τάς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπό τοῦ πνεύματός μου» λέγει ο προφήτης Ιωήλ[66], αυτό που θα επιβεβαιώσει αργότερα η ζωή της Εκκλησίας, στην οποία αγιάζονται άνδρες και γυναίκες.

61. Ησ.66,8.11.13.

62. Ησ.64,6(5).

63. Γεν.3,15.

64. Ησ.8,3 66,7. Πρβλ. Αποκ.12,4.

65. Ησ.7,14.

66. Ιωήλ 3,1-2.

δ. **Σοφιολογική γραμματεία**

Στα ποιητικά-διδακτικά έργα της Π.Διαθήκης συναντά κανείς πλούσιο υλικό για τη θέση της γυναίκας, με κάθε ωστόσο επιφύλαξη για το ιστορικό του υπόβαθρο, το οποίο απαιτεί ειδική έρευνα. Ο ύμνος της αγάπης, της γυναίκας, οι συμβουλές για την ηθική και την ανήθικη γυναίκα, για τον ισότιμο σεβασμό των γονέων, αλλά και τη θηλυκή προσωποποίηση της Σοφίας του Θεού είναι ενότητες που μπορούν να μελετηθούν. Εδώ όμως θα περιοριστούμε να σκιαγραφήσουμε μόνο τα σημαντικότερα στοιχεία τους.

1. **Ύμνος της αγάπης**. Το Άσμα Ασμάτων μαρτυρείται και στους δύο κανόνες της Π.Διαθήκης (παλαιστινό και αλεξανδρινό) και περιλαμβάνεται μεταξύ των πέντε κυλίνδρων και διαβάζεται κατά την εορτή του Πάσχα[67]. Μεταξύ των ερευνητών δεν υπάρχει ομοφωνία αν πράγματι το κείμενο προέρχεται από τον Σολομώντα και περιγράφει την περιπέτειά του με τη Σουλαμίτιδα ή αν αποτελεί συλλογή γαμήλιων ασμάτων[68]. Μπορεί όμως κανείς να επισημάνει ότι σ'όλο το έργο συνεχίζεται η δραματική προφητική απεικόνιση της γαμήλιας σχέσης του Θεού με το λαό του, η οποία εκφράζεται εδώ με το βιβλικό γαμήλιο άσμα. Με την αλληγορική αυτή προφητική προοπτική κατανοήθηκε το έργο και απ'τους Πατέρες της Εκκλησίας[69].

Το βιβλίο αυτό της Π.Διαθήκης διαφέρει από τα άλλα,γιατί δεν

67. Δόϊκου, Εισαγωγή, σ.321.

68. Δόϊκου, Εισαγωγή, σ.322-323.

69. Δόϊκου, Εισαγωγή, σ.324.

αναφέρεται στο Γιαχβέ, το Νόμο, το Ναό και την υπακοή στις εντολές του Θεού[70]. Εκείνο που ιδιαίτερα υμνείται και εξυψώνεται είναι η συζυγική αγάπη των δύο φύλων, η οποία έχει τη δύναμη ν'αποκαθιστά ή να επαναφέρει την παραδείσια κατάσταση[71].

Η κυριαρχία και η εκμετάλλευση δε βρίσκουν καμιά θέση σ'αυτήν την αγαπητική σχέση των προσώπων. Ο ένας εξυψώνει τον άλλον και τα χαρίσματά τους συναγωνίζονται μεταξύ τους[72]. Η ερωτική πρωτοβουλία περνά εναλλακτικά από τον άνδρα στη γυναίκα και τολμά το κείμενο να περιγράψει την αγαπητική κλήση του άνδρα προς τη γυναίκα[73] με την ίδια λέξη, με την οποία στην πτώση δηλώνεται η αγαπητική αδυναμία της γυναίκας προς τον άνδρα[74]. Οι συμβολικές παραστάσεις από τον κόσμο των ζώων και της δημιουργίας σκοπεύουν να τονίσουν τα χαρίσματα και του άνδρα και της γυναίκας[75].

Οι εικόνες του έργου δεν προδίδουν περιβάλλον χαρεμιού, αλλά όλο το δράμα εξελίσσεται μέσα στην κοινωνική ζωή της γεωργικής πόλης με τα τείχη και τους φύλακες[76], ενώ η γυναίκα φαίνεται να είναι βοσκοπούλα[77] ή να εργάζεται στον αμπελώνα[78] του πατέρα της.

---

70. Δεϊκου, Εισαγωγή, σ.323.

71. Trible, Das Patriarchalische Prinzip, σ.108. Πρβλ. Ευδοκίμοφ, Η γυναίκα, σ.220.

72. Ασμ.Ασμ.1,1-2,7.

73. Ασμ.Ασμ.7,11.

74. Γεν.3,16.

75. Ασμ.Ασμ.4,1-2.5· 5,11-12· 7,9.

76. Ασμ.Ασμ.3,2-3· 2,9· 5,7.

77. Ασμ.Ασμ.1,8.

78. Ασμ.Ασμ.1,6· 8,12.

Η οικογένεια όμως των δύο προσώπων έχει μητριαρχικό χαρακτήρα, γιατί δεσπόζει η έκφραση «ό οἶκος μητρός μου»[79], ενώ τονίζεται η λειτουργικότητα της μητρότητας που ωδίνει, γεννά, θηλάζει, στεφανώνει στο γάμο και διοικεί όλα τα του οίκου[80]. Το κλίμα αυτό μπορεί να συγκριθεί με τη βιβλική δημιουργία, που εξίσου υπαινίσσεται στοιχεία μητριαρχίας (Γεν.2,24).

Η παραδείσια όμως κατάσταση της αγάπης, ισότητας και ενότητας, όπου ιδιαίτερα εκτιμάται η μητρότητα, δε μένει ανέπαφη από την απειλή του κακού. Η φθορά, ο θάνατος, οι εχθροί και το κακό[81] επιβουλεύονται διαρκώς, ενώ το ανυπέρβλητο αγαθό της αγάπης προβάλλεται με θέρμη και πάθος σαν μόνος τρόπος για την υπέρβαση και κατατρόπωσή τους[82].

2. Ύμνος της γυναίκας. Το βιβλίο των Παροιμιών[83] διασώζει τον ύμνο της ενάρετης γυναίκας που αρχίζει εξυμνώντας τη γυναικεία ανδρεία. «Γυναῖκα ἀνδρείαν τίς εὑρήσει; τιμιωτέρα δέ ἐστιν λίθων πολυτελῶν ἡ τοιαύτη». Η χρονολόγηση του ύμνου δεν είναι εξακριβωμένη[84]. Στο πρωτότυπο παρουσιάζει αλφαβητικό ακρόστιχο, κάτι που προδίδει την ευρεία χρήση του, γιατί παρόμοια ποιήματα προοριζόταν για αποστήθιση[85].

Ο ύμνος προβάλλει το ιδανικό πρότυπο της ενάρετης γυναίκας, η οποία παρουσιάζεται με οικονομικές και φιλανθρωπικές δραστηριό-

79. Ασμ.Ασμ.3,4 8,2.

80. Ασμ.Ασμ.6,9 8,5 8,1 3,11 3,4 8,2.

81. Ασμ.Ασμ.2,11 2,15 1,6 8,6 3,1-4 5,6-8,7.

82. Ασμ.Ασμ.8,6.

83. Παρ.31,10-28.

84. Grusemann, Dein Herr sein, σ.47.

85. Grüsemann, Dein Herr sein, σ.36.

τητες. Επαινείται η γεωργική της προσφορά, η υφαντική της τέχνη, η σοφία και οι συμβουλές της, η μαγειρική της, η φροντίδα της για όλους στο σπίτι και η προστασία των πτωχών[86]. Όλα αυτά επιτυγχάνονται με την καλύτερη αξιοποίηση του χρόνου της, τη σωστή διαχείριση των αγαθών του σπιτιού, με αγάπη στην εργασία και όχι στην τεμπελιά[87]. Μια τέτοια ενάρετη γυναίκα γίνεται αφορμή για να τιμάται ο άνδρας της ανάμεσα στους συμπολίτες του[88].

Το κοινωνικό και πολιτιστικό περιβάλλον που προϋποθέτει ο ύμνος της ενάρετης γυναίκας απηχεί τη γεωργική εποχή, κατά την οποία η μεταποίηση των προϊόντων βρίσκεται στα χέρια της γυναίκας στα πλαίσια της οικιακής οικονομίας. Στην πύλη της πόλης[89] αντίθετα, στον τόπο δηλαδή όπου συζητούνται τα κοινά, απονέμεται η δικαιοσύνη και παίρνονται οι αποφάσεις, εκτυλίσσεται η ανδρική δράση. Γι'αυτό ο ύμνος περιορίζεται να τονίσει και να εξυμνήσει τις οικιακές αρετές της γυναίκας.

3. Σεβασμός στους γονείς. Ο ιερός σεβασμός προς τους γονείς είναι η εντολή της Π.Διαθήκης, η οποία μένει αμετάβλητη κι έχει διαχρονική ισχύ. Από την εποχή της ερήμου[90], που εντάσσεται στις δέκα εντολές του θεού, μέχρι τη σοφιολογική γραμματεία[91] διατηρεί την ισχύ της, για να περάσει έπειτα και στην Κ.Διαθήκη[92].

86. Παρ.31,13.16.19.20-22.26.28.

87. Παρ.31,17-28.

88. Παρ.31,28.

89. Παρ.31,23.

90. Εξ.20,12 Δευτ.5,16.

91. Παρ.1,8 6,20 10,1 15,20 16,21 19,26 κτλ.

92. Ματθ.15,4-6.

Η τιμή που οφείλει κανείς στους γονείς του δεν περιορίζεται σε μια απλή τυπική συμπεριφορά ή έστω στην ουσιαστική βοήθεια και συμπαράσταση. Στη σοφιολογική γραμματεία τονίζεται ιδιαίτερα η υπακοή στις παιδαγωγικές συμβουλές τους, που μεταδίδουν τη σοφία, την πίστη και τις παραδόσεις του λαού. Γι'αυτό επαναλαμβάνεται συχνά η φράση «ἄκουε υἱέ παιδείαν πατρός σου καί μή ἀπώσῃ θεσμούς μητρός σου»[93]. Η υπακοή λοιπόν και ο σεβασμός που αποδίδεται ισότιμα και στους δύο γονείς, μαρτυρεί ότι η Π.Διαθήκη, ενώ διαφοροποιεί τις αρμοδιότητες,απαιτεί την ισότιμη θέση της γυναίκας και μάλιστα της μητέρας δίπλα στον πατέρα,διότι έχει αποστολή στη ζωή του λαού και στις παραδόσεις του ισάξια με του άντρα.

4. Προαινέσεις υπέρ της ηθικής και κατά της ανήθικης γυναίκας. Τα σοφιολογικά κείμενα, που προέρχονται από την ιστορική συνάντηση της ιουδαϊκής θεολογικής σκέψης με το ελληνικό φιλοσοφικό πνεύμα, τονίζουν ιδιαίτερα τη φρόνηση, την ανδρεία, τη σωφροσύνη και τη δικαιοσύνη, τις κατ'εξοχήν ελληνικές αρετές[94].

Στον ηθικό αγώνα για την κατάκτηση των αρετών αυτών εντάσσεται και η γυναίκα, στην οποία αναγνωρίζεται και η ανάλογη ηθική υπευθυνότητα για ενάρετη ζωή.

'Ετσι η φρόνηση και η σοφία της γυναίκας θεωρούνται θεμελιακές αρετές της, στις οποίες οικοδομούνται σταθερά οι οίκοι των ανθρώπων, ενώ η αφροσύνη φέρνει τη διάλυση κάθε καλού[95]. Γι'αυτό ο άνδρας οφείλει να εκτιμά τη σοφή και αγαθή γυναίκα. «῞Ος εὗρεν γυναῖκα ἀγαθήν, εὗρεν χάριτας»[96]. Η ανδρεία επίσης επαινείται στη

93. Παρ.1,8.

94. Σοφ.Σολ.8,7.

95. Παρ.14,1. Σοφ.Σειρ.7,19.

96. Παρ.18,22.

γυναίκα ώς «στέφανος τῷ ἀνδρί αὐτῆς»[97] και ως ευφροσύνη του άνδρα Οφείλει επίσης η γυναίκα ν'ασκηθεί στη δικαιοσύνη, διότι «θρόνος δέ ἀτιμίας γυνή μισοῦσα δίκαια»[98]. Ένα πλήθος χωρίων ασχολείται με την εγκράτεια και τη σωφροσύνη και ειδικότερα με την κατοδίκη της πόρνης και ανήθικης γυναίκας.

Η ηθική έκλυση της εποχής θα πρέπει να ήταν πολύ μεγάλη, ώστε οι σοφοί της Π.Διαθήκης να αφιερώνουν σειρά συμβουλών, παραινέσεων και εντολών για να προστατέψουν τον άνδρα από τη φαύλη και πόρνη γυναίκα και να συστήσουν την προσοχή τους στη συνετή και σοφή.

Πρώτη φροντίδα τους είναι λοιπόν να υπογραμμίσουν στον άνδρα την αγάπη και την πιστότητα, που οφείλει να έχει προς την «ἐκ νεότητος» γυναίκα του[99]. Της αποδίδουν επιπλέον ηγετική θέση, έτσι ώστε να προστατεύει τον άνδρα από πόρνη γυναίκα[100]. Έπειτα άλλες εντολές συμβουλεύουν τον άνδρα να προσέχει από γυναίκα εταιριζομένη, πόρνη, εύμορφη, παντρεμένη ή παρθένο[101]. Να μη ξεθαρρεύει στην παρέα του με γυναίκες που συμμετέχουν ενεργά στη λατρεία, ώστε ο άνδρας να μη σκλαβώνεται και η γυναίκα να του γίνεται κυρίαρχος[102].

5. Η θηλυκή προσωποποίηση της Σοφίας του Θεού και η ηθική της σημασία. Στα κείμενα της σοφιολογικής γραμματείας και ιδιαίτε-

97. Παρ.12,4. Σοφ.Σειρ.26,2.

98. Παρ.11,16.

99. Εκκλ.9,9. Σοφ.Σειρ.9,1. Παρ.5,18.

100. Παρ.5,19-20.

101. Σοφ.Σειρ.7,3.5-9.

102. Σοφ.Σειρ.7,4.2.

ρα στις Παροιμίες και τη Σοφία Σειράχ[103], αξιοπρόσεκτο είναι το εξής φαινόμενο, που επεσήμανε ο H. Ringgren. Οι δριμύτερες εκφράσεις των συγγραφέων, εναντίον των φαύλων και ανόητων γυναικών, διατυπώνονται ακριβώς μετά από την εξύμνηση της Σοφίας του Θεού. Οι ιδιότητες της Σοφίας που τονίζονται ιδιαίτερα αντιδιαστέλλονται δυναμικά με τα ελαττώματα των ασύνετων γυναικών. Έτσι δεν μπορεί να σταθεί η Σοφία με τις θεϊκές ιδιότητες δίπλα στη θυμώδη, πονηρά, φαύλη και γλωσσώδη γυναίκα[104], η οποία αυθόρμητα καταδικάζεται.

Η αντιπαράθεση ωστόσο αυτή απουσιάζει από το βιβλίο της Σοφίας Σολομώντος, στο οποίο η αφροσύνη των γυναικών αποδίδεται στην ασέβεια των ανδρών[105]. Το βιβλίο αυτό δεν διδάσκει με αρνητικά στοιχεία ή με αντιπαραθετική σύγκριση. Με θετικό τρόπο παρουσιάζει τη θηλυκή προσωποποίηση της Σοφίας, που θέλγει τους εραστές του κάλλους της[106]. Η θετική αυτή πρόσκληση της σοφίας[107], όχι της ανθρώπινης, αλλά της θεϊκής, προκαλεί με τους πόνους της αγάπης της την ανδρεία, τη δικαιοσύνη, τη φρόνηση και τη σωφροσύνη[108]. Γίνεται σύμβουλος αγαθών, προσδίδει δόξα, τιμή, αθανασία και σοφίζει για τη δίκαιη διακυβέρνηση των λαών, γι΄αυτό η συναναστροφή μαζί της δεν έχει πικρία και οδύνη, αλλά χαρά και ευφροσύνη[109].

---

103. Σοφ.Σειρ.25,13-26. [illegible] Ringgren, Word and Wisdom, σ.104-105.

104. Σοφ.Σειρ.25,13εξ. 20.26,9.

105. Σοφ.Σολ.3,12.

106. Σοφ.Σολ.8,[illegible]

107. Παρ.9,1εξ. [illegible]

108. Σοφ.Σολ.8,7.

109. Σοφ.Σολ.8,[illegible]

Η αγάπη λοιπόν του ανθρώπου προς τον θεό, η οποία πάντοτε κατά τη βιβλική θεολογία εκφράζεται στην πράξη με την ηθική ζωή, εδώ καλείται να σαγηνευθεί από το κάλλος της Σοφίας του θεού, ώστε να ξεφύγει από τη φαυλότητα της ανήθικης ζωής, η οποία την εποχή αυτή φαίνεται ότι ασκούσε ισχυρή έλξη στους ανθρώπους.

Στο τέλος του κεφαλαίου αυτού είναι χρήσιμο να υπογραμμίσουμε ότι η αντίδραση προς τον ελληνιστικό κόσμο και τις θηλυκές θεότητες[110], που ενισχύουν την ανήθικη ζωή, προσδιορίζει σημαντικά την τοποθέτηση της βιβλικής σκέψης απέναντι στη γυναίκα. Η σοφιολογική γραμματεία προβάλλει την ομορφιά της θεϊκής Σοφίας και τονίζει τα χαρίσματα και τις αρετές της.

Συμπερασματικά λοιπόν μπορεί κανείς να ομολογήσει ότι οι συμπληρωματικές μαρτυρίες της Π.Διαθήκης ολοκληρώνουν την άποψή της για τη θέση της γυναίκας. Βεβαιώνεται πλέον σταθερά ότι οι θεολογικές αρχές συμβάλλουν αποφασιστικά στη θέση της γυναίκας στην Π.Διαθήκη, η οποία στα θεολογικά πλαίσια απολαμβάνει ισοτιμία, ελευθερία δράσης, ηγετικά χαρίσματα και ηθική αγωνιστικότητα. Βέβαια και το γενικότερο κοινωνικό πλαίσιο επηρεάζει αρκετά τη ζωή της. Αν διακρίνεται κάποια αυστηρότητα, αυτό μάλλον δεν οφείλεται στη σκόπιμη υποτίμηση και καταπίεση της γυναίκας, αλλά στη διαφύλαξη των αρχών της πίστης και της ζωής από την ισχυρή επιρροή της ειδωλολατρίας.

110. Ringgren, Word and Wisdom, σ.128-249.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

Η ΒΙΒΛΙΚΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΚΑΙ Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗΝ ΑΠΟΚΡΥΦΗ ΓΡΑΜΜΑΤΕΙΑ

1. Η ηθική ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας
2. Η αδαμολογία της αποκαλυπτικής γραμματείας
3. Η εκτίμηση της γυναίκας στα απόκρυφα κείμενα

Η απόκρυφη γραμματεία συνεχίζει την παράδοση που δημιουργήθηκε από τα σοφιολογικά κείμενα, την οποία αφομοιώνει με τα δικό της τρόπο. Έτσι εκφράζει την ιδιαιτερότητα της σκέψης της για την κατανόηση της βιβλικής δημιουργίας και τη θέση της γυναίκας. Τα στοιχεία, που προσλαμβάνει και αυτά που αποδίδουν τη δική της σκέψη, μπορούν να διατυπωθούν ως εξής:

1. Συνεχίζει τον ηθικό προσανατολισμό στην κατανόηση της βιβλικής δημιουργίας, έτσι ώστε από το συνδυασμό του νόμου και της δημιουργίας να αρχίζει να τονίζεται η ιδιαιτερότητα του Ισραήλ ανάμεσα στα έθνη.

2. Παρουσιάζει επιπλέον την εσχατολογική θεώρηση της δημιουργίας με αποτέλεσμα οι εθνικές ελπίδες του μέλλοντος να διαμορφώνουν την αδαμολογία της αποκαλυπτικής γραμματείας.

3. θεωρεί τη γυναίκα από τη σκοπιά της πτώσης αποδίδοντας άλλοτε σ'αυτήν μόνο την ενοχή της αμαρτίας και άλλοτε μόνο στον Αδάμ ή και στους δύο.

1. Η ηθική ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας

Στα απόκρυφα κείμενα συναντάται η ηθική προσέγγιση της βιβλικής δημιουργίας[1], με αποτέλεσμα να συνδυάζεται ο νόμος με τη δημιουργία[2]. Κεντρικός μοχλός της ηθικής αυτής παράδοσης είναι πάλι το στοιχείο της κυριαρχίας, το οποίο επιστρατεύεται για την ηθική τελείωση του ανθρώπου. Ο συνδυασμός όμως της δημιουργίας με το νόμο οδηγεί τους συλλογισμούς σε τέτοια πορεία, ώστε το στοιχείο της κυριαρχίας, παρ'όλο που προσανατολίζεται στην ηθική προσπάθεια, ενισχύει την υπεροχή του Ισραήλ απέναντι στα άλλα έθνη. Πώς όμως διαμορφώνεται η πορεία των σκέψεων; Οι σημαντικότερες προτάσεις μπορούν να διατυπωθούν ως εξής:

Ο θεός είναι ο δημιουργός και γνωρίζει τα πάντα[3], ενώ ο άνθρωπος οφείλει να έχει φόβο θεού[4]. Ο θεός δημιούργησε σύμφωνα με την τάξη του όλα τα δημιουργήματα και ιδιαίτερα μάλιστα τον άνθρωπο[5]. Η κοσμική λοιπόν και ηθική τάξη είναι το δημιουργικό έργο του θεού, ενώ η αμαρτία εκφράζει την αταξία στη δημιουργία[6]. Ο θεός γνωρίζει την ηθική ζωή του ανθρώπου, όπως ο κεραμέας τα έργα του[7]. Επειδή ο άνθρωπος δημιουργήθηκε σύμφωνα με τη θεία τά-

---

1. Β'Ενώχ 65,2. Διαθ.Νεφθαλ.2,6-8.

2. Ιωβηλ.1,4.29. Διαθ.Νεφθαλ.3,2.5 8,9.

3. Διαθ.Νεφθαλ.2,4β-5.

4. Διαθ.Νεφθαλ.2,9. Β'Ενώχ 43,3.

5. Διαθ.Νεφθαλ.2,8εξ. 8,9-10.

6. Διαθ.Νεφθαλ.2,9 3,2 8,9-10.

7. Διαθ.Νεφθαλ.2,2.4.

ξη, έχει τη δυνατότητα να ζει σύμφωνα μ'αυτήν[8]. Τη θεϊκή τάξη εκφράζει ο μωσαϊκός νόμος, σύμφωνα με τον οποίο οφείλει να ζει ο άνθρωπος, διαφορετικά θα κριθεί αυστηρά από το θεό[9].

Όταν στον Αδάμ παραχωρήθηκε η κυριαρχία στα ζώα[10], τότε του δόθηκε και η εντολή[11], δηλαδή ο Μωσαϊκός νόμος[12]. Ο νόμος λοιπόν δόθηκε για χάρη της δημιουργίας. Τα μυστικά της δημιουργίας έγιναν γνωστά στον Μωϋσή πάνω στο Σινά[13]. Το κεφ. Γεν.1 περιγράφει την παγκόσμια ιστορία κατά τρόπο που δείχνει πρώτιστα τη σχέση του ανθρώπου με το νόμο, διότι όλος ο νόμος περιέχεται στον αγιασμό του Σαββάτου[14]. Ο Ισραήλ μόνο έχει το νόμο και ο κόσμος δημιουργήθηκε από το θεό μόνο γι'αυτόν, που είναι ο γνήσιος απόγονος του Αδάμ[15]. Τα άλλα έθνη δεν είναι τίποτε. Για τους εθνικούς δεν υπάρχει ηθική ζωή, διότι σ'αυτούς με την παράβαση της πρώτης εντολής διασαλεύθηκε η τάξη των πραγμάτων[16]. Δεν αποορίπτεται όμως ακόμη η άποψη ότι ο θεός δημιούργησε και γνωρίζει όλους τους λαούς[17]. Το κατ'εικόνα όμως πήρε μόνο ο Αδάμ. Γνήσιοι απόγονοί

8. Διαθ.Νεφθαλ.2,6εξ. Δ'Εσδρ.7,72.

9. Δ'Εσδρ.7,65.72.

10. Θ'Ενώχ 58,3-59,2.

11. Αποκ.Μωυσ.24, Βίος Αδάμ και Ευας 34, Συρ.Βαρ.4,3 17,2 Δ' Εσδρ.3,7 7,11.

12. Σοφ.Σολ.9,9.

13. Ιωβηλ.κεφ.2.

14. Ιωβηλ.2,17εξ.28.33.

15. Δ'Εσδρ.6,54-59. Αναλ.Μωυσ.1,12.

16. Διαθ.Νεφθαλ.3,3.

17. Δ'Εσδρ.3,7 8,15-16.

του είναι ο λαός του Ισραήλ, αφού οι άλλοι λαοί δε λογάριασαν το Θεό[18]. Έτσι κατά αντίστροφο συλλογισμό υποστηρίζεται ότι και ο Αδάμ είναι ισραηλίτης[19].

2. Η αδαμολογία της αποκαλυπτικής γραμματείας

Η ηθική ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας, που συναντάται στα απόκρυφα κείμενα, προβάλλει παράλληλα μια νέα θεώρηση για τον Αδάμ. Οι εσχατολογικές προσδοκίες για την ανακαίνιση του κόσμου[20], την τιμωρία των αδίκων και τη διάσωση του Ισραήλ[21] με την ελπίδα κυριαρχίας του στον κόσμο - στοιχεία συνηθισμένα στην αποκαλυπτική γραμματεία - ενσαρκώνονται στο πρόσωπο του Αδάμ και προσφέρουν νέες προϋποθέσεις για την ερμηνευτική θεώρηση της βιβλικής δημιουργίας και της αντίστοιχης αδαμολογίας.

Η προπτωτική κατάσταση του Αδάμ περιγράφεται στα κείμενα του αδαμικού κύκλου με ιδιαίτερο τονισμό στη δόξα του[22]. Όταν ο Αδάμ δημιουργήθηκε, ήταν σαν άγγελος και η δόξα του ξεπερνούσε τους αγγέλους[23], οι οποίοι καλούνται να τον προσκυνήσουν και να τον τιμήσουν[24] στην ημιθεϊκή του αυτή κατάσταση. Η τιμή ουσιαστικά αποδίδεται στη θεική εικόνα του Αδάμ, στην οποία οφείλεται η θεϊ-

18. Δ΄Εσδρ.3,8

19. Ιωβηλ.2,23 19,24.

20. Ιωβηλ.1,29 4,26. Α΄Ενώχ 45,4. Δ΄Εσδρ.6,15εξ. Συρ.Βαρ.32,6 40,3 48,50 57,. Β΄Ενώχ 65,6εξ.

21. Δ΄Εσδρ.6,15-58, 4,27. Συρ.Βαρ.32,1.4 40,2 85,10. Β΄Ενώχ 65,[illegible]

22. Βίος Αδάμ καί Εύας 13. Β΄Ενώχ 44,1. Σπηλ.Θησ.2,12-25.14.17.

23. Β΄Ενώχ 30,1[illegible]-12 31,4.

24. Βίος Αδάμ καί Εύας, 13εξ. Σπηλ.Θησ.3,1εξ.

κή του μεγαλειότητα[25]. Συνέπεια του θεϊκού του μεγαλείου είναι η κυριαρχία του στα ζώα[26] και τον κόσμο[27].

Η απόκτηση όμως της δόξας και της κυριαρχίας δεν είναι διαρκής, αλλά εξαρτάται άμεσα από την εφαρμογή του νόμου. Έχει τη δυνατότητα να τηρεί το νόμο, διότι έχει τη θεϊκή εικόνα[28]. Η παράβαση της εντολής αφαιρεί τη δόξα του Αδάμ και την κυριαρχία του στον κόσμο, γι'αυτό και στην ανυπακοή του οφείλεται η αντοροία των ζώων[29]. Η δόξα του Αδάμ που χάθηκε με την πτώση επανήλθε στο Μωυσή με τη νομοδότηση του Σινά[30].

Γνήσιοι απόγονοι του Αδάμ και διάδοχοι της δόξας και κυριαρχίας του είναι ο Ισραήλ, διότι αυτός και όχι οι άλλοι λαοί αποτελεί την κοινότητα του νόμου[31]. Τα πλεονεκτήματα που αποκτά ο Ισραήλ με την εφαρμογή του Νόμου, τα αποδίδει και στον Αδάμ. Με την παράβαση της εντολής δεν χάνεται[32] το κατ'εικόνα. Αυτό που χάνεται είναι η δόξα[33], η οποία αποκαθίσταται με την υπακοή στο νόμο του θεού. Το κατ'εικόνα θα ανακαινισθεί στα έσχατα[34], έτσι

25. Σπηλ.Θησ.2,5.

26. Αποκ.Μωυσ.11.24. Βίος Αδάμ και Εύας 37.

27. Αποκ.Μωυσ.39. Βίος Αδάμ και Εύας 47. Σπ.Θησ.2,7εξ.23εξ.19.

28. Αποκ.Μωυσ.10-12.24.33.35.

29. Αποκ.Μωυσ.11.24. Βίος Αδάμ και Εύας 37. Διαθ.Νεφθαλ.8,4.6 Β΄Ενώχ 58,36.

30. Εξ.34,30.

31. Δ΄Εσδρ.6,54-59.

32. Αποκ.Μωυσ.10εξ.24.33.35. Βίος Αδάμ 37,3.

33. Αποκ.Μωυσ.20.21. Βίος Αδάμ και Εύας 17,1.

34. Ιωβηλ.1,29 4,26. Συρ.Βαρ.32,6 40,3 48,50 57,2. Δ΄Εσδρ. 6,15εξ. Β΄Ενώχ 65,6εξ.

ώστε η δόξα που θα φωτίζει τα πρόσωπα[35] των αγίων θα συνδυάζεται με την κυριαρχία τους[36].

3. Η εκτίμηση της γυναίκας στα απόκρυφα κείμενα

Η ηθική κατανόηση της βιβλικής δημιουργίας συνεχίζει ν'αποσιωπά τα φύλα. Οι παραινέσεις αφορούν κάθε άνθρωπο, διότι και μεταξύ ανδρών όπως και γυναικών υπάρχουν αυτοί που εφαρμόζουν το νόμο του Θεού και εκείνοι που ακολουθούν την ειδωλολατρία[37].

Όταν όμως τονίζεται ιδιαίτερα η δοξασμένη και κυρίαρχη θέση του Αδάμ, τότε η γυναίκα παραθεωρείται, όπως ακριβώς συμβαίνει και για τους εθνικούς μπροστά στην εξέχουσα θέση του Ισραήλ[38]. Οι ιδέες όμως αυτές της παραθεώρησης των εθνικών και των γυναικών, δεν φθάνουν να υποτιμούν και να θεωρούν αυτούς ζώα, όπως θα γίνει αργότερα από τη ραββινική σκέψη[39].

Σε πηγές του αδαμικού κύκλου[40] η γυναίκα θεωρείται αιτία της πτώσης και του θανάτου[41] που επέφερε την απώλεια τη δόξης.

---

35. Α'Ενάχ 38,4 39,7 62,16. Συρ.Βαρ.51,1εξ. 48,49 54,15-21. Δ'Εσδρ.7,95.97.

36. Σπηλ.Θησ.2,12-15.

37. [illegible]

38. Jervell, Imago, σ.40.

39. Jervell, Imago, σ.40.

40. Στον αδαμικό κύκλο περιλαμβάνονται τα εξής απόκρυφα: Βίος Αδάμ και Εύας σε λατινική γλώσσα, που χρονολογείται μεταξύ 20 π.Χ. - 70 μ.Χ. Το 1866 ο K.Tischendorf δημοσίευσε ελληνική παραλλατή του κειμένου, την οποία ονόμασε Αποκάλυψη Μωυσή. Στην ίδια ομάδα ανήκει και το Σπήλαιο των Θησαυρών, που είναι αρκετά μεταγενέστερο' τέλη του 1ου αιώνα. Βλ. Αγουρίδη, Εισαγωγικά, Τομ.Β' σ.163-169.

41. Βίος Αδάμ και Εύας 33.35.37.44. Αποκ.Μωυσ.7.10.11.14. Σπηλ. Θησ.4,4-20.

Λεπτομερείς διηγήσεις αναφέρονται στον πειρασμό του φιδιού και παρουσιάζουν την Εύα να θρηνεί για την αμαρτία της και την ανοησία της[42]. Η γυναίκα στα κείμενα αυτά δεν έχει την εικόνα του Θεού[43]. Την εικόνα του Θεού έχει ο Αδάμ[44] ή ο Σηθ[45]. Όπως ο Θεός είναι ένας, ένας έχει και την εικόνα του Θεού[46]. Η γυναίκα έχει μόνο τη δόξα[47], την οποία χάνει με την πτώση[48]. Η δυνατότητα όμως της δόξης που της αναγνωρίζεται σιωπηρά σημαίνει ότι της αποδίδεται και η εικόνα ως βασική προϋπόθεση, διότι χωρίς αυτή δεν θα υπήρχε δυνατότητα για την εφαρμογή του νόμου και την κυριαρχία[49].

Σε μεταγενέστερα απόκρυφα, όπως στη Συριακή Αποκάλυψη Βαρούχ και στο Δ΄΄Έσδρα, η ενοχή της αμαρτίας αποδίδεται είτε μόνο στον Αδάμ[50] είτε και στα δύο φύλα[51].

42. Βίος Αδάμ και Εύας 16.17.26,2. Αποκ.Μωυσ.19.20.32. «Τί ἐποίησας; λέγει ὁ Ἀδάμ ἀπευθυνόμενος πρός αὐτήν' ἐπέφερες εἰς ἡμᾶς μεγάλην μάστιγα, παράβασιν καί ἁμαρτίαν δι'ὅλον τό γένος μας». Βίος Αδάμ και Εύας 44,2εξ. Πρβλ. Αποκ.Μωυσ.14. Η Εύα θρηνούσα αναφωνεί: «Ἥμαρτον, ὁ Θεός, ἥμαρτον, ὁ πατήρ τῶν πάντων, ἡμαρτόν σοι, ἥμαρτον εἰς τούς ἐκλεκτούς σου ἀγγέλους, ἥμαρτον ἐναντίον Σοῦ, καί πᾶσα ἁμαρτία δι'ἐμοῦ γέγονεν ἐν τῇ κτίσει».

43. Βίος Αδάμ 16. Αποκ.Μωυσ.14.

44. Αποκ.Μωυσ.33.35.

45. Αποκ.Μωυσ.10.12.

46. Jervell, Imago, σ.40.

47. Αποκ.Μωυσ.21. Σιβυλ.Θησ.3,14.

48. Αποκ.Μωυσ.20.

49. Jervell, Imago, σ.40-41.

50. Συρ.Βαρ.54,15.19. Ο Αδάμ αμάρτησε πρώτος και είναι υπεύθυνος, όχι όμως για όλο τον κόσμο. Ο κάθε άνθρωπος έχει τη δική του ευθύνη. Σε αντίθεση ο Δ΄Έσδρας 7,11.118, αποδίδει όλη την ευθύνη στον Αδάμ. Βλ. Καραβιδοπούλου, Αμαρτία, σ.66 υποσ.31.

51. Συρ.Βαρ.48,42εξ.

Όταν όμως το πρόβλημα της αμαρτίας και της πτώσης συνδέεται άμεσα με τη μυθολογική αντίληψη για τη μείξη των αγγέλων με τις θυγατέρες των ανθρώπων, που προήλθε από παρερμηνεία παλαιοδιαθηκικών χωρίων[52], τότε πλέον ο θάνατος και όλο το κακό επί της γης αποδίδονται στη γυναίκα[53]. Το βιβλίο των Ιωβηλαίων, αν και σποραδικά αναφέρεται στην πτώση του Αδάμ, αποδίδει την αρχή της αμαρτίας στην επιμειξία των αγγέλων με τις θυγατέρες του θεού[54], από την οποία προήλθε και η αρχή της ακαθαρσίας[55]. Με την προϋπόθεση αυτή θεωρεί πολύ φυσικό να εισάγει στη βιβλική δημιουργία τις διατάξεις καθαρμού του Λευ.12,2-5[56] και να παρουσιάζει την Εύα να κρατεί διπλάσιο χρόνο για τον καθαρμό της από τη γέννα θηλυκού.

Είναι λοιπόν φανερό ότι η εκτίμηση της γυναίκας γίνεται από τη σκοπιά της πτώσης, γι'αυτό και η δημιουργία της παρουσιάζεται σύμφωνα με το Γεν.2,22[57], που χρησιμοποιείται για την πτώση στην αμαρτία.

52. Σάκκου, Το κάλυμμα, σ.42.

53. Ενώχ κεφ.6-11 15,4 16,3.

54. Ιωβηλ.5,2.

55. Ιωβηλ.7,21.

56. Ιωβηλ.3,8εξ.

57. Βίος Αδάμ 3. Αποκ. Μωυσ. 42. Σπηλ.Θησ.1,24 3,12 3,14.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΒΙΒΛΙΚΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΚΑΙ Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΗ ΡΑΒΒΙΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ

1. Η ραββινική ηθική ερμηνεία της δημιουργίας του ανθρώπου και η θέση της γυναίκας
2. Η ραββινική Αδαμολογία
3. Η θέση της γυναίκας και τα θεολογικά αδιέξοδα των ραββίνων

Η ραββινική θεολογία υπάρχει χρονικά πριν από την παύλεια[1], στη συνέχεια διασταυρώνεται κι επεκτείνεται πέρα απ'αυτήν, και τελικά διαμορφώνεται σε αντιπαράθεση με τον εθνικό και το χριστιανικό κόσμο. Η θεολογία λοιπόν των ραββίνων παρουσιάζει τις

---

1. Το ραββινικό υλικό που χρησιμοποιείται στην ενότητα αυτή δε χρονολογείται στην εποχή του Παύλου. Παρουσιάζει όμως συνάφεια με άλλες πηγές, όπως τους Ο', τα απόκρυφα, το Φίλωνα και τα Ταργκουμίμ,και μαρτυρεί για παραδόσεις σχετικές με την παύλεια θεολογία. Επίσης μπορεί κανείς να διακρίνει και τα στοιχεία που προ-

εξής βασικές αρχές[2] στην ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας:

α. Το κέντρο της θεολογικής αναφοράς κατέχει ο νόμος[3], που ανάγεται πριν από τη δημιουργία,

β. υπερασπίζεται σθεναρά το μονοθεϊσμό,

γ. εμμένει στην παλαιοδιαθηκική διάκριση δημιουργού και κτίσης και

δ. ακολουθεί πιστά στην ερμηνεία της τους γραμματικούς τύπους.

Στη ραββινική ωστόσο θεολογική σκέψη αρχίζουν να ξεχωρίζουν[4] οι δύο παλαιότερα συνδεδεμένες μεταξύ τους τάσεις, οι οποίες καθορίζουν αποφασιστικά τη θέση της γυναίκας[5].

Η μία καλλιεργεί την ηθική ανθρωπολογική ερμηνεία για τη δημιουργία του ανθρώπου και στα πλαίσια αυτά εκτιμά ιδιαίτερα τη θέση της γυναίκας στο γάμο. Η άλλη επηρεάζεται από την ανάπτυξη της ραββινικής Αδαμολογίας, που ουσιαστικά ενσαρκώνει τις εθνικές προσδοκίες του Ισραήλ με αποτέλεσμα να εξυψώνει τον άνδρα και να

έρχονται από την αντιπαράθεση με τον Χριστιανισμό και τον εθνικό κόσμο. Ο Charles, The religious Development, , υποστηρίζει ότι η ραββινική γραμματεία μπορεί να χρησιμεύσει σαν πηγή στο μετα χριστιανικό νομικιστικό φαρισαϊσμό. Εναντίον αυτής της άποψης τάχθηκε ο Moore. Ο Moore, Judaism III,IV, σ.17. 22, θέλει τη ραββινική γραμματεία να χρησιμεύσει σαν πηγή και του προχριστιανικού Ιουδαϊσμού, διότι αυτό τονίζει την συνέχεια της ανάπτυξης της ιουδαϊκής θεολογίας. Ο Jervell, Imago, σ.16εξ. δικαιώνει τον Moore, που τονίζει τη συνέχεια. Υποστηρίζει δε ότι στο ραββινισμό έχουμε να κάνουμε με μια προχριστιανική προφορική παράδοση που προηγείται των χριστιανών συγγραφέων.

2. Jervell, Imago, σ.85.

3. Jervell, Imago, σ.78. Πρβ. Targum, Jer. I Gen. 3,24 Targ. Jer.II Gen.3,24, Pirqe Abot 3,14.

4. Για περισσότερες λεπτομέρειες βλ. Jervell, Imago, σ.71-121. Για τη διάκριση των δύο τάσεων βλ. Στογιάννου, Ελευθερία, σ.112.

5. Jervell, Imago, σ.72.

υποβαθμίζει και υποτιμά τη γυναίκα. Τα κυριότερα στοιχεία που συγκροτούν τη θεολογική σκέψη στις δύο ξεχωριστές αυτές ραββινικές τάσεις αναλυτικά θα παρουσιάσουμε στις ενότητες που ακολουθούν.

1. Η ραββινική ηθική ερμηνεία της δημιουργίας του ανθρώπου και η θέση της γυναίκας

Αν και δεν βρήκε γενική ραββινική αναγνώριση[6] η ραββινική γραμμή, που κατόρθωσε να ξεφύγει από την ιδέα της διακεκριμένης και κυρίαρχης θέσης του Ισραήλ στα έθνη - ιδέα που επενδύει ανάλογα τη σχετική αδαμολογία - εισάγει στην ερμηνεία για τη δημιουργία του ανθρώπου την παράσταση των αγγέλων. Όταν υπάρχει η παράσταση αυτή, τότε απουσιάζει η αναφορά στη δόξα του Αδάμ[7], την οποία προσκυνούν οι άγγελοι. Μια μόνο άποψη[8] για τον Αδάμ κατόρθωσε να επικρατήσει στη γραμμή αυτή, ότι δηλαδή ο Αδάμ, μόνον αυτός, δημιουργήθηκε από το Θεό, ενώ κάθε άλλος άνθρωπος γεννιέται από πατέρα και μητέρα και τη «σεχινά», από τους οποίους παίρνει και τη θεϊκή εικόνα[9].

Η παράσταση όμως των αγγέλων κυριαρχεί στην ερμηνεία αυτή της δημιουργίας, παράσταση η οποία δεν είναι τυχαία για την εποχή αυτή. Εκτός από τις προσωπικές πνευματικές υπάρξεις που είναι γνωστές στην Π.Διαθήκη, από τα τέλη του ελληνιστικού Ιουδαϊσμού εμφανίζεται εξέλιξη στη διδασκαλία για τους αγγέλους[10]. Οι άγ-

---

6. Jervell, Imago, σ. 88. Πρβ. Targum Onkelos Γεν.3,22.

7. Jervell, Imago, σ.96.

8. Jervell, Imago, σ.88

9. Jervell, Imago, σ.84. Πρβ. P.Ber 9,12 D Gen.R 22,2

10. Δόϊκου, Τάδε, σ.214-215. Πρβλ.Bousset, Die Religion des Judentums,σ.321.

γελοι παίρνουν συγκεκριμένα ονόματα, αναλαμβάνουν λειτουργίες και ενέργειες του θεού, οι οποίες δύσκολα αποδίδονται στο θεό, συνδέονται με την προσωποποίηση φυσικών φαινομένων, ενώ κατατάσσονται επίσης σε κατηγορίες και τάξεις και γίνεται λόγος για τη φύση τους[11]. Στη ραββινική θεολογία είναι πολύ διαδεδομένη η αρχαία ταύτιση αγγέλων-αστέρων[12], η οποία από τη μια μεριά συνδέεται με τη θεοποίηση των στοιχείων της φύσεως[13], όπως συμβαίνει στην αρχαιότερη λαϊκή πίστη, ενώ από την άλλη γίνονται άγγελοι τα μεγάλα και μικρά πνεύματα της εθνικής πίστης[14], όπως και οι επίσημοι θεοί των εθνικών[15].

Η παράσταση των αγγέλων, που χρησιμοποιείται στη ραββινική ανθρωπολογία, λειτουργεί ως πρότυπο για τη δημιουργία του ανθρώπου. Με τους αγγέλους συσκέφθηκε ο θεός για τη δημιουργία των ανθρώπων. Επειδή όμως πρόβαλαν αντίρρηση οι άγγελοι, ο θεός τελικά δημιούργησε μόνος του τους ανθρώπους με πρότυπο τους αγγέλους[16]. Ο άνθρωπος όμως δεν δημιουργήθηκε μόνο όμοιος με τους αγγέλους, αλλά και με τα ζώα[17]. Η ομοιότητα με τα ζώα συνίσταται

11. Bousset, Die Religion des Judentums, σ.322. Πρβλ. Β΄Ενώχ 29.19 Α΄Ενώχ 18,13-16 21,3-6 82,10.72εξ.

12. Αρ. 38,7 Ψλ.148,2εξ. Ησ.24,21εξ. Απ.8,10 9,1 12,3εξ. 7εξ.

13. Bousset, Die Religion des Judentums, σ.323.

14. Α΄Ενώχ 60,11-21 65,8 67,4εξ Β΄Ενώχ 15 16,7. Πρβλ. Γαλ. 4,3.9 Κολ.2,8.20.

15. STR-BL, III,48εξ.

16. Gen.R 17,4 Num R 19,3 Koh R 7,23 παράγρ.1 Midr. PS 8,2 Targ.Jer. I Gen.1,26.

17. Η ομοιότητα του ανθρώπου με τα ζώα σε μερικές πηγές δεν ανάγεται στη δημιουργία του θεου,αλλά στην πτώση του ανθρώπου. Num R 16,24 Ex.R 30,16 32,1 και σαν αντίθεση στη θεϊκή εικόνα B Sanh.38B B Schabb 151B.

στη βιολογική ζωή[18] του ανθρώπου, ενώ η αγγελική του ομοιότητα βρίσκεται στο όρθιο παράστημα, στη γλωσσική επικοινωνία, στη γνώση, στην ηθική ελευθερία και στην αθανασία[19]. Η παραπάνω άποψη συγκλίνει προς τη διαρχία του εθνικού κόσμου[20], που πάντοτε υποβιβάζει τη θέση της γυναίκας. Κατορθώνει όμως να ξεφύγει από τη διαρχική απόκλιση, διότι βασική της αρχή είναι η πίστη ότι ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο να μετέχει και στη μία και στην άλλη κατάσταση[21]. Γι'αυτό οφείλει ο άνθρωπος να ζει σύμφωνα με το Νόμο του Θεού[22], για να ομοιάσει και να έχει σχέση με το Θεό[23]. Η ηθική αυτή τοποθέτηση ξεφεύγει από τη διαρχία κι εκφράζεται με εκτίμηση και σεβασμό προς τη γυναίκα.

Ο άνθρωπος, άνδρας και γυναίκα, δημιουργήθηκαν κατά την εικόνα του Θεού[24]. Η εικόνα του Θεού συνδέεται ιδιαίτερα με το γάμο και γι'αυτό υποστηρίζεται, ότι όποιος δεν έχει γυναίκα δεν είναι άνθρωπος[25]. Ο κατ'εικόνα Θεού άνθρωπος είναι το ζευγάρι[26]. Ο Αδάμ

---

18. Τα χαρακτηριστικά της βιολογικής ζωής συνίστανται στο ότι ο άνθρωπος τρώει, πίνει, πολλαπλασιάζεται, βγάζει περιττώματα και είναι θνητός. Pirke Abot N.37 Sifre Deut.306,132B Pesiqta R 43, 177B.

19. Gen.R 8,11 14,3 21,5 Ex.R 32,1 Targ.Onk.Gen.3,5.22 Num. R.16,24.

20. Meyer, Rabbinische Anthropologie, σ.25-32. 45-68. Πρβλ. Moore, Judaism I, σ.451 Str.-Bl. I,σ.813.

21. Jervell, Imago, σ.90.

22. Targ.Onk.Gen.3,22

23. Targ.Onk.Gen.3,5.

24 Jervell, Imago, σ.111-112.

25. B Jeb 63A.

26. Gen.R 17,2 Koh.R 9,9 Sohar 1,55B.

και η Εύα ήταν δίκαιοι και οι δύο, μόνο το φίδι ήταν εναντίον του θεού[27]. Και οι δύο μετείχαν στη θεϊκή δόξα και είχαν δοξασμένη μορφή[28]. Ο ραββί Simlai[29] διευκρινίζει ότι ο Αδάμ αρχικά δημιουργήθηκε από τη γη και μετά η Εύα από τον Αδάμ. Οι επόμενες γενιές έγιναν κατ'εικόνα των γονέων τους και της «σεχινά». Ούτε ο άνδρας χωρίς τη γυναίκα ούτε η γυναίκα χωρίς τον άνδρα, ούτε και οι δύο χωρίς τη «σεχινά»[30]. Κατά τη δημιουργία του ανθρώπου είναι ενεργός τόσο ο παράγοντας γονείς όσο και ο θεός[31]. Τόσο ο πατέρας όσο και η μητέρα έχουν τα κατ'εικόνα, τα οποία μεταδίδουν στο αγόρι και στο κορίτσι τους. Την ισότητα μεταξύ του αρσενικού και του θηλυκού παιδιού υποστηρίζει ο Hillel, όταν λέγει ότι κάθε Ισραηλίτης οφείλει να γεννήσει ένα αγόρι και ένα κορίτσι[32]. Η θέση αυτή στρεφόταν εναντίον του ισχυρισμού του Schammai, που υποστήριζε ότι κάθε ισραηλίτης είναι υποχρεωμένος να κάνει δύο αγόρια[33].

27. Midr.Ps 1,10 Gen.R 11,9 Tanch B.Bereschit 17.

28. Ex.R 31,1. 40,5. Num.R 12,4.

29. Gen.R 22,2. Targ.Jer.I Gen.2,22.

30. Meyer, Rabbinische Anthropologie, σ.15-24.

31. Targ.Jer.I.Gen.2,22.

32. P Jeb 6,7C.

33. Jervell, Imago, σ.112.

2. Η ραββινική Αδαμολογία

Σημείο αναφοράς της ραββινικής θεολογίας είναι ο νόμος, δια του οποίου δημιουργήθηκε ο κόσμος και ο άνθρωπος[1]. Αν όμως ο Ισραήλ είναι μόνο ο λαός της Τορά, τότε κυριαρχεί η άποψη ότι ο κόσμος δημιουργήθηκε μόνο για τον Ισραήλ[2]. Παράλληλα η νομοθέτηση θεωρείται ως νέα δημιουργία του κόσμου. Στο Σινά οι ισραηλίτες καθαρίσθηκαν από την αμαρτία του Αδάμ, ενώ οι άλλοι λαοί δεν δέχθηκαν το Νόμο και γι'αυτό δεν είχαν την ίδια τύχη[3]. Ο άνθρωπος λοιπόν, που δημιουργήθηκε κατά το Γεν.1,26 ήταν μόνο Ισραηλίτης[4]. Μόνο αυτός είχε αρχικά τη θεική εικόνα[5], γι'αυτό σ'αυτόν ανήκει η κυριαρχία του κόσμου, διαφορετικά πρέπει να καταστραφεί[6]. Οι θέσεις αυτές έχουν σαν αποτέλεσμα την άποψη, ότι καθένας που δεν είναι Ισραηλίτης, δεν μπορεί να λογαριάζεται για άνθρωπος, αλλά για ζώο[7]. Γι'αυτό καθε εθνικός που ασπάζεται τον Ιουδαϊσμό γίνεται άνθρωπος[8], ενώ ο ιουδαίος που τον μίσησε στην

1. Targ.Jer.1,Gen.3,24 Targ.Jer.II,Gen.3,24 Gen.R.1,1 Κεφ. Πατέρων 1,2 3,18 6,10. Sifre Deut.48,85A. Tanch B.Bereschit 3.

2. Sifre Deut.48,85A. Tanch B.Bereschit 3c§10 B Sanh 98B Gen. R.1,4 5,5 Ex.R 38,4 Lev.R 36,4.

3. B Schabb 88B, B Schabb 146A B Jeb 103B. Pirke R El 41,95B.

4. Sifre Deut 37,76A-B Koh.R 1,4 παραγρ.4.

5. Num.R 16,24.

6. Gen.R 8,12.

7. B Baba M.114B.

8. B Jeb 22A Gen.R 39,14 Lev.R 30,3 Pesiqta R 40,169A.

πίστη εκλαμβάνεται για δημιουργός του[9]. Ο στχ. Γεν.9,6 αναφέρεται μόνο σε Ισραηλίτη, γι΄αυτό όποιος σκοτώνει έναν Ισραηλίτη, καταστρέφει έναν ολόκληρο κόσμο[10].

Όταν όμως το σημείο αναφοράς γίνεται η περιτομή, ως σημάδι της διαθήκης, τότε τονίζεται ιδιαίτερα η ανδρική φύση του Αδάμ, ενώ η γυναίκα αυτόματα υποβιβάζεται. Για την επικράτηση της ιδέας αυτής υποστηρίζεται ότι ο Αδάμ γεννήθηκε με περιτομή, διότι αυτός πλάσθηκε κατ΄εικόνα θεού[11]. Μαζί μ΄αυτόν και πολλοί άλλοι μεγάλοι άνδρες γεννήθηκαν περιτμημένοι[12]. Σύμφωνα με τις απόψεις αυτές η γυναίκα τοποθετείται στο επίπεδο των ζώων και των εθνικών. Έτσι θεωρείται πολύ φυσικό οι ραββίνοι καθημερινά στην πρωινή προσευχή τους να ευχαριστούν το θεό, γιατί γεννήθηκαν ιουδαίοι και όχι εθνικοί, ελεύθεροι και όχι δούλοι, δηλ. ζώα, άνδρες και όχι γυναίκες[13].

Η δοξασμένη εξύψωση και κυρίαρχη θέση του Αδάμ, φθάνει να ξεπεράσει και αυτή τη δόξα των αγγέλων[14]. Γίνεται γήινο απεικόνισμα του θεού και ουράνιο αρχέτυπο των ανθρώπων[15]. Έτσι μαζί με την Τορά, που μετατίθεται πριν από τη δημιουργία, μεταφέρεται

9. Gen.R 39,4.

10. Ex.R 30,16.

11. Ab R N 2.

12. Pesiqta 3.

13. Leipoldt, Die Frau, σ.68.169. Πρβλ. Καραβιδοπούλου, Προς Εφεσίους, σ.204-205. Η πρόταση αυτή αποδίδεται στο Θαλή, Σωκράτη και Πλάτωνα από το Διογένη Λαέρτιο I,33 και Λακτάντιο, Εισαγωγή III,19,17. Ο Leipoldt αντίθετα πιστεύει ότι η παράδοση αυτή πρέπει να είναι νεότερη. Πρβλ. Πλουτάρχου, Μάριος 46,1.

14. Gen.R 17,4 Num.R 19,3 Ab R N 1.

15. Gen.R 68,12 78,3 82,2 Num.R 4,1

και ο Αδάμ από το στχ.Γεν.1,26εξ. στο θεμελιακό στχ.Γεν.1,2 ως πνεύμα του Αδάμ, που προϋπάρχει πριν από τη δημιουργία[16]. Η θέση αυτή έχει ιουδαϊκή αφετηρία[17], ενώ και οι εθνικές επιδράσεις που υπάρχουν συντελούν στη διαμόρφωσή της. Οι ιουδαϊκές ρίζες είναι φανερές, διότι η παράδοση της αδαμολογίας διαπερνά τον Ιουδαϊσμό και φθάνει στο ραββινισμό, ενώ επηρεάζει παράλληλα τις απόψεις για το Μεσσία[18]. Διότι, όταν τονίζεται η θνητότητα του Αδάμ, αμέσως έρχεται σε σαφή αντίθεση με τη θέση που πήρε στο Γεν.1,2, η οποία έπειτα αποδίδεται κατά συνέπεια στο Μεσσία. Αυτός παίρνει το όνομα πρώτος[19], «ριζόν», προηγείται της δημιουργίας του Αδάμ και θα έλθει στη θέση του, για να επαναφέρει την τάξη που εκείνος κατέστρεψε με την πτώση του στην αμαρτία[20]. Θα είναι ο βασιλιάς της ειρήνης, που θα επαναφέρει την παραδείσια κατάσταση.

16. Gen.R 8,1 Lev.R 14,1 Midr.Ps.139,5.

17. Η άμεση συσχέτιση Νόμου-Αδάμ-Ισραήλ δίνει το πλαίσιο μέσα στο οποίο φαίνεται να εισέρχονται γνωστικά στοιχεία, τα οποία υποτάσσονται στην ιουδαϊκή νοοτροπία. Η περί πρώτου ανθρώπου άποψη των γνωστικών κατά τον G.Quispel, Der gnostische Anthropos, σ.195-234, έχει την αρχή της στην περί Αδάμ παράσταση του Ιουδαϊσμού. Αντίθετα γνωστική επίδραση στις ραββινικές θέσεις βρίσκει ο Jervell, Imago, σ.99.106, με την προϋπόθεση ότι οι ραββίνοι υπέταξαν ξένα στοιχεία στις ιουδαϊκές τους αρχές, ενώ οι σωτηριολογικές διαστάσεις του γνωστικισμού πρέπει να δημιουργήθηκαν στην αντιχριστιανική πολεμική.Πρβλ.Colpe, Υιός ανθρώπου, σ.413. Είναι φανερή πάντως μια αλληλεπίδραση εξωβιβλικών και ιουδαϊκών στοιχείων. Στην άποψη ότι οι περί Αδάμ ιουδαϊκές παραστάσεις έχουν σχέση με την παράσταση του Λόγου του Φίλωνα,ο Jervell, Imago, σ.98 υποστηρίζει ότι δεν είναι δυνατόν αυτό, διότι η φιλώνεια παράσταση δεν συνδέεται ποτέ με το Γεν.1,2, όπως συμβαίνει με τον ραββινικό Αδάμ.

18. Str.-Bl.II,349-350.

19. Stauffer, «εἷς», σ.434-435. Str.-Bl.1,65.

20. Targ.Jer.I Gen.2,7 Gen.R.12,6 Ex.R.30,3 [illegible] R 13,12. Πρβλ. Συρ.Βαρ.73,1-74,3 Δ΄Εσδρ.6,26.

Οι εθνικές επιδράσεις εμφανίζονται στην παράσταση του Αδάμ με τεράστιο σώμα που εκτείνεται από τη γη στον ουρανό, από το ένα άκρο της γης στο άλλο[21]. Η απεικόνιση αυτή, που φθάνει μέχρι τη δεύτερη γενιά των Ταναϊτών, χωρίς αμφιβολία προέρχεται από τον εξωβιβλικό κόσμο με έντονη την ιουδαϊκή επεξεργασία. Το ιουδαϊκό χαρακτηριστικό της είναι ότι δεν γίνεται σε καμιά περίπτωση λόγος για τη δημιουργία του κόσμου από το σώμα του Αδάμ[22], πίστη που χαρακτηρίζει την ειδωλολατρία. Οι ραββίνοι εμμένουν σταθερά στην ιουδαϊκή θεολογία της δημιουργίας του κόσμου, ενώ ο Αδάμ αποτελεί γι'αυτούς μόνο τη συλλογική προσωπικότητα της ανθρωπότητας[23].

Τα κοσμικά χαρακτηριστικά[24], που αποδίδονται στον Αδάμ, σκοπεύουν να τονίσουν την υπεροχή και τη δόξα του, όπως ταιριάζει στην εικόνα του Θεού[25]. Εικόνα και δόξα συνεχίζουν να συσχετίζονται μεταξύ τους και στη ραββινική θεολογία, η οποία έχει ως κέντρο αναφοράς το Νόμο. Η δόξα εκφράζεται στο πρόσωπο ως λαμπρό φως και αναφέρεται τόσο για το Θεό, όσο επίσης και για τον Αδάμ, τον Μωυσή και τον Ισραήλ[26]. Η δόξα δόθηκε αρχικά στον Αδάμ, αλλά

---

21. B Chag.12a B Sanh 38B Gen.R.8,1 12,6 14,8 21,3 Pirqe R El 11,28a Pesiqta R.23,115a.

22. Κοσμολογική σημασία παίρνει η παράσταση του Αδάμ μόνο στον Καββαλισμό, δηλ. στο ραββινισμό του Μεσαίωνα. Πρβλ. Jervell, Imago, σ.106 υποσ.133.

23. [illegible]

24. Ο Moore, Judaism, και ο W.D.Davies, Paul and Rabbinic Judaism, υποστηρίζουν ότι οι ραββίνοι στην ενασχόλησή τους με την πτώση εξιδανικεύουν την πρώτη κατάσταση.

25. Gen.R 8,10 Pirke R El 11,28a Koh.R 6,9 παραγρ.1.

26. Targ.Onk.Num.12,8 Targ.Jer.I Εξ.34,29 Ex.R.23,15 Pesiqta 4,36a-38a [illegible]

έφυγε με την πτώση στην αμαρτία. Επανήλθε στο Μωυσή με τη νομοθέτηση στο Σινά και φώτισε το πρόσωπό του (Β΄Κορ.3,7)[27]. Με τον τρόπο αυτό κατ'επέκταση αποδίδεται στον Ισραήλ και μάλιστα σ'αυτούς που ασχολούνται και εφαρμόζουν το Νόμο. Η δόξα λοιπόν κατανοείται ως ηθικό μέγεθος, που δίνεται και στην ψυχή και στο σώμα. Η αστραφτερή μορφή του προσώπου[28] επιβεβαιώνει την κατοχή της.

Η εικόνα ταυτίζεται[29] με τη δόξα μόνον όταν εφαρμόζεται ο Νόμος, διαφορετικά τα δύο μέρη παραμένουν ξεχωριστά με τη δυναμική να ταυτισθούν. Για τους ραββίνους όμως θεωρείται επιτακτική η ανάγκη της ταύτισής τους, ώστε να μη δίδεται καμιά αφορμή και εμφανίζονται δύο μεγέθη αναφορικά με τη θεϊκή εικόνα, διότι προσβάλλεται καθοριστικά το δόγμα του μονοθεϊσμού[30]. Γι'αυτό σε πολλές ραββινικές πηγές υπερισχύει η άποψη της ταύτισης[31].

---

27. B Chag 16a Koh.R.7,19 παρατρ.3 Ab R N 2. Gen.R.16,1.

28. Gen.R.53,6 P Ber.3,6a.

29. Για τον όρο «ταύτιση» χρησιμοποιούνται κι άλλες λέξεις, όπως «παραλληλίζονται», «βρίσκονται σε στενή συσχέτιση». Βλ.Καραβιδοπούλου, Εικών Θεού, σ.43 και σ.40, υποσ.1 και 5 ή «δυνατό συνώνυμο του εικών». Βλ. Schneider, δόξα, σ.54.

30. Box, The idea of Intermediation, σ.112. Πρβλ. Ringgren, Word and Wisdom, σ.150εξ.

31. Η ταύτιση επίσης εικόνας και δόξας συναντάται στο απόκρυφο κείμενο Σπήλαιο του Θησαυρού, το οποίο χρονολογείται στα τέλη του [illegible]

3. Η θέση της γυναικας και το θεολογικό αδιέξοδο των ραββίνων

Οι ραββίνοι, που θα ήθελαν να αποδώσουν το κατ'εικόνα στη γυναίκα, δεσμεύονται αυστηρά από την ανάγκη, να μήν παρουσιάσουν δύο ανθρώπους ως εικόνα θεού, διότι δίνουν στόχο για την προσβολή του Μονοθεϊσμού[1]. Μόνο με την προϋπόθεση ότι οι δύο αποτελούν ένα αναγνωρίζουν και στη γυναίκα μετοχή στο κατ'εικόνα, αλλά στη βάση αυτή κάνουν και λόγο για πρώτο ανδρόγυνο άνθρωπο.

Η άποψη όμως για ανδρόγυνο πρώτο άνθρωπο δεν αναγνωριζόταν απ'όλους τους ραββίνους[2], με αποτέλεσμα να καταλήγουν στην υποτίμηση της γυναίκας[3]. Εφ'όσον το κατ'εικόνα συνδυάζεται με το νόμο και μάλιστα την ενασχόλησή του, είναι εύκολο και πολύ φυσικό να απορρίπτεται το κατ'εικόνα από τη γυναίκα, διότι η γυναίκα δεν είχε τις ίδιες θρησκευτικές υποχρεώσεις με τον άνδρα[4]. Η μελέτη και η ενασχόληση με το νόμο ήταν υπόθεση των ανδρών, με άμεση συνέπεια το κατ'εικόνα να είναι ανδρικό χαρακτηριστικό.

Στην ευλογία του γάμου αναφέρεται ότι ο άνδρας δημιουργήθηκε κατά την εικόνα του θεού, ενώ η γυναίκα σχηματίσθηκε από τον άνδρα[5]. Αναφέρεται επίσης ρητά ότι η γυναίκα δε δημιουργήθηκε κατ'εικόνα θεού, αλλά προήλθε από τον Αδάμ[6]. Ο άνδρας έχει υπο-

1. Jervell, Imago, σ.76-77.109.

2. Jervell, Imago, σ.108.

3. B Ber 61A. Πρβλ. Jervell, Imago,σ.109.

4. Str-Bl,III,σ.558εξ. και 611εξ. Πρβλ. Moore, Judaism II,129εξ

5. B.Ket 8a Tanch B Tazria 2.10 Num R.3,8.

6. Tanch B Tazria 2.10 Num.R 3,8.

χρέωση να αποκτήσει απογόνους[7] και μεταδίδει το κατ'εικόνα μόνο στο αρσενικό του παιδί[8]. Η δοξολογία στο θεό αποδίδεται μόνο από άνδρες, διότι αυτοί είναι το αγιότερο μέρος της δημιουργίας[9]. Είναι σαν την πρώτη συγκομιδή, που προσφέρεται στους ιερείς. Μόνον αυτός και όχι η γυναίκα δημιουργήθηκε από την καλύτερη γη[10]. Ο Αδάμ ήταν άγγελος, πριν να δημιουργηθεί η γυναίκα[11], γι'αυτό πιστεύεται ότι ο γάμος και ο πολλαπλασιασμός του ανθρώπου δεν ανήκει στη θεϊκή και αγγελική ομοιότητά του[12]. Η γυναίκα με την παρακοή της είναι η αιτία της αμαρτίας και του θανάτου στον κόσμο[13], γι'αυτό ντρέπεται και κυκλοφορεί καλυμμένη[14]. Όταν ορισμένες ραββινικές πηγές ταυτίζουν το ανδρικό στοιχείο με το ουράνιο, και το θηλυκό με το γήινο, τότε πλέον συμπορεύονται με την ειδωλολατρική διαρχία[15].

Οι θέσεις αυτές των ραββίνων, που φθάνουν στην εθνική διαρχία, με την εμμονή τους στην εξέχουσα και μοναδική θέση του Αδάμ και στην υποτίμηση της γυναίκας, μαρτυρούν μια έσχατη λύση για ένα πιεστικό θεολογικό πρόβλημα. Όπως παρατηρεί ο Jervell, είναι φανερό ότι η κατ'εικόνα θεού δημιουργία του ανθρώπου με τους χα-

7. B Ber 61a B Ket 8a.

8. Pesiqta 10,82B Αομ.Αομ.R 4,12.

9. Gen.R.14,1.

10. Jervell, Imago, σ.110-111.

11. Gen.R.21,5 Koh R 7,29 παραγρ.1.

12. Jervell, Imago, σ.111.

13. P Schabb 2,5B Tanch B Tazria 10. Ab R N 1 Pirke R El 13, 32a Ex.R.1,10 28,2.

14. Gen.R. 17,8.

15. P Ber 9,14a B Baba B 74b Gen.R.14,7.

ρακτηριστικούς πληθυντικούς γίνεται ευαίσθητος στόχος για απειλή του ιουδαϊκού μονοθεϊσμού[16]. Οι ραββινικές θέσεις δεν προέκυψαν από μια ήρεμη ερμηνευτική εργασία, η οποία φαίνεται ότι υπάρχει στην ηθική προσέγγιση της δημιουργίας του ανθρώπου. Η πίεση των ραββίνων προδίδει σκληρή αντιπαράθεση με την εθνική και τη χριστιανική παράδοση[17].

Υπάρχουν μαρτυρίες[18] ότι για μάθημα και κήρυγμα στη συναγωγή, όπως και για δημόσια συζήτηση με μη Ισραηλίτες, δινόταν μια γραμμή διδασκαλίας που δεν επιδεχόταν καμιά αλλαγή. Στον πίνακα[19] για επικίνδυνους στίχους με σταθερές ερμηνείες ανήκε και ο στχ. Γεν.1,26-27. Ήταν λοιπόν μεγάλη η θεολογική ανάγκη να υποστηρίζεται ότι στην αρχή ο Αδάμ δημιουργήθηκε ως ένας άνθρωπος, για να μη μπορούν οι εθνικοί να υποστηρίζουν ότι στον ουρανό υπάρχουν δύο δυνάμεις[20].

Στην εσωτερική όμως συζήτηση[21] των ραββίνων ήταν αισθητή η προσπάθεια να αντιμετωπισθούν οι πληθυντικοί του Γεν.1,26-27. Άλλοτε υποστήριζαν ότι ο Θεός συσκέπτεται με τον ουρανό και τη γη, άλλοτε με τα άλλα δημιουργήματα, άλλοτε με την καρδιά του, τον εαυτό του ή τους αγγέλους και άλλοτε με το Νόμο ή και ακόμη με τις ψυχές των ευσεβών[22].

Πάντως η υποτίμηση της γυναίκας στους ραββίνους μαρτυρεί

16. Jervell, Imago, σ.21.76.

17. Jervell, Imago, σ.75.

18. Targ.Jer.I Γεν.1,27.

19. Targ.Jer.I Γεν.1,27. Gen.R.8,11 14,3.

20. Moore, Judaism I, σ. 364-367.381. Πρβλ. Str-Bl I,307.

21. Jervell, Imago, σ.78εξ.

22. Targ.Jer.I Γεν.1,26 Gen.R.8,3 Pirqe R El 11,27b.

σαφή απόκλιση από την παλαιοδιαθηκική παράδοση, απόκλιση τέτοια που φαίνεται να υπάρχει και στην περικοπή Α'Κορ.11,2-16. Ποιά όμως είναι η τοποθέτηση του ραββίνου, αλλά και του αποστόλου του Χριστού Παύλου απέναντι στην υποτίμηση της γυναίκας και στο θεολογικό αδιέξοδο των ραββίνων; Υποστηρίζει τη ραββινική θέση ή ξεπερνάει το αδιέξοδο των ραββίνων; Κι αν πράγματι δίνει διέξοδο στο πρόβλημα, γιατί πάλι εκφράζεται με ραββινικούς όρους;

Τα ερωτήματα αυτά απασχολούν το ερμηνευτικό μέρος της εργασίας αυτής. Αποδεικνύουν όμως συγχρόνως ότι η θέση της γυναίκας αναδεικνύεται ευαίσθητος μετρητής για την παύλεια θεολογία.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ ΚΑΙ Η ΓΥΝΑΙΚΑ ΣΤΟ ΦΙΛΩΝΑ

Δύο βασικά στοιχεία που χαρακτηρίζουν την ειδωλολατρική σκέψη, προσδιόρισαν και τη σκέψη του Ιουδαίου Φίλωνα σχετικά με την αντιμετώπιση της γυναίκας. Πρόκειται για τη θεοποίηση ή πνευματικοποίηση του θηλυκού και τη διαρχική θεώρηση των δύο φύλων. Χωρίς αμφιβολία ο Φίλων διατηρεί τις θεμελιακές αρχές της Ιουδαϊκής πίστης, την οποία αποδίδει με ελληνική φιλοσοφική ορολογία[1], γι'αυτό και θεωρείται αντιπροσωπευτική μορφή του Ιουδαϊσμού στο ελληνιστικό περιβάλλον της Αλεξάνδρειας. Παρ'όλα αυτά όμως η άποψή του για τη γυναίκα παρουσιάζει ισχυρές ειδωλολατρικές επιδράσεις.

Σχετικά με την πνευματικοποίηση του θηλυκού ο Φίλων προσλαμ-

---

1. Καραβιδοπούλου, Η [illegible]λία Φίλωνος, σ.53.11.15.33.

βάνει από τη σοφιολογική παράδοση τη θηλυκή παράσταση της Σοφίας του Θεού ως συνεργού στη δημιουργία. Τελικά όμως την παραμερίζει ως κατώτερη για να δώσει τη θέση της στο Λόγο του Θεού.

Υποστηρίζει αρχικά ότι η Σοφία του Θεού είναι μητέρα του Λόγου[2], ενώ πατέρας του είναι ο Θεός. Είναι μητέρα του αισθητού κόσμου[3] και θυγατέρα του Θεού[4]. Σαν μητέρα είναι ανώτερη από το Λόγο και σαν διάνοιά του μπορεί να αναδεικνύεται κεφαλή της ψυχής[5].Θεωρείται αρχαιότερη από το Λόγο, διότι απ'αυτήν προήλθαν τα πάντα[6]. Για την αρχαιότητα της Σοφίας ο Φίλων ρητά αναφέρεται στο στχ.Παρ.8,22[7], τον οποίο ερμηνεύει σε συνδυασμό με την ελληνική σοφία και την εκτίμηση της διάνοιας, οπότε Σοφία και Λόγος ταυτίζονται[8].

Στην ταύτιση όμως αυτή αρχίζει να υπερέχει ο Λόγος, όταν η Σοφία εντάσσεται στην κατηγορία των θηλυκών και γι'αυτό παίρνει τη δεύτερη θέση. Μπορεί να είναι αρχαιότερη, εφ'όσον όμως ανήκει στα θηλυκά, τα οποία πάντοτε υστερούν μπροστά στα προνόμια των αρσενικών[9], ο ρόλος της Σοφίας υποβιβάζεται σε σχέση με την αρσε-

2. Περί φυγής 30.

3. Περί μέθης 30-31.

4. Περί φυγής 51-52.

5. Περί ονείρων 1,127-128. Περί αποικ.180. Περί Χερουβ.41.

6. Περί φυγής 109.

7. Περί φυγής 55.

8. Περί φυγής 52. Στο σημείο αυτό δεν αποδίδει στη Σοφία θηλυκά χαρακτηριστικά, αλλά την ταυτίζει με τον άρρενα πατέρα, που σπέρνει και γεννά στις ψυχές μάθηση, παιδεία, επιστήμη και φρό- [illegible]

9. Περί φυγής 51: «Όνομα μέν θῆλυ σοφίας ἐστίν, ἄρρεν δέ ἡ φύ-

νικότητα του Λόγου. Έτσι ο άνθρωπος δημιουργείται κατά την εικόνα του Λόγου[10]. Αυτός γίνεται μεσάζων μεταξύ Θεού και ανθρώπων[11], είναι αυτός που αποκαλύπτει στους ανθρώπους το Θεό[12]. Αυτός διευθύνει και καθοδηγεί τον κόσμο[13].

Η αντικατάσταση της Σοφίας από το Λόγο προδίδει βέβαια ελληνική επίδραση, αλλά φαίνεται παράλληλα πως απηχεί και την Ιουδαϊκή σκέψη, η οποία ήδη από τις αρχές του 2ου αι. π.Χ. έχει ταυτίσει τη Σοφία με το Νόμο[14], που θεωρείται η συνεκτική αρχή στη δημιουργική τάξη προ της δημιουργίας. Το ιδιαίτερα αξιοσημείωτο είναι ότι ο Φίλων χρησιμοποιεί αρσενικές κατηγορίες για να αντικαταστήσει τις θηλυκές του Ιουδαϊσμού. Η Σοφία ως «χοχμά» και ο Νόμος ως «τορά» στα ιουδαϊκά αισθητήρια είναι θηλυκές έννοιες, στις οποίες μπορούν να προστεθούν και άλλες. Η «σεχινά»[15], η «μεμρά»[16] και η «ρούαχ»[17] είναι κι αυτές θηλυκές έννοιες οι οποίες

σις, καί γάρ αἱ ἀρεταί πᾶσαι προσρήσεις μέν ἔχουσι γυναικῶν, δυνάμεις δέ καί πράξεις ἀνδρῶν τελειοτάτων˙ ἐπειδή τό μετά τοῦ Θεοῦ, κἄν εἰ τῶν ἄλλων ἁπάντων πρεσβύτατον εἴη, δευτέραν ἔχον χώραν θῆλυ ...δεί γάρ προνομίαν τοῦ ἄρρενος ἔχοντος, ἐνδεῖ καί ὑστερίζει τό θῆλυ».

10. Καραβιδοπούλου, Η διδασκαλία Φίλωνος, σ.43εξ.

11. Περί τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων 1,116.

12. Περί ὀνείρων 1,226-230, Περί τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων 1,81, Νόμων ἱερῶν ἀλληγ.ΙΙΙ,96 Ἀπορίαι στη Γεν.ΙΙ,62.

13. Περί φυτουργίας Νῶε 8εξ. Περί γεωργίας 51, Περί τῶν Χερουβείμ 36, Περί ἀποικίας 6, Περί του βίου Μωυσέως ΙΙ,133, Ἀπορίαι στη Γεν. IV,110εξ.

14. Σοφ.Σειρ. 1,26 24,1-22.

15. Η σεχινά, αναφέρεται συχνά στο Ταργκούμ και στα Μίδρας, ενώ σπανίζει στις μεταφράσεις των συναγωγών. Είναι το θείο πνεύμα, η παρουσία του Θεού στον Άνθρωπο. Moore, Judaism I, σ.424.

16. Η λέξη μεμρά σημαίνει την εντολή, της οποίας η πιστή εφαρμο-

εκφράζουν την εγγύτητα της παρουσίας του θεού στην καθημερινή ζωή του Ιουδαίου, τις άκτιστες δηλαδή ενέργειες του θεού, όπως θα λέγαμε σήμερα, οι οποίες γίνονται μεθεκτές από τον άνθρωπο.

Η εκτίμηση αυτή των παραστάσεων της Σοφίας και του Λόγου προϋποθέτουν επί πλέον και τη διαρχική νοοτροπία στη θεώρηση των δύο φύλων, κατά την οποία το αρσενικό ανυψώνεται ενώ το θηλυκό υποτιμάται. Η διαρχική αυτή θεώρηση, χαρακτηριστικό της ειδωλολατρίας, καθορίζει τις απόψεις του Φίλωνα για τα δύο φύλα στην ερμηνεία της δημιουργίας τους. Και στην πλατωνική και στην αλληγορική του ερμηνεία η γυναίκα υποβιβάζεται αισθητά σε σχέση με τον άνδρα.

Στην πλατωνική ερμηνεία της δημιουργίας του ανθρώπου συνδυάζονται οι δύο διηγήσεις έτσι, ώστε ο στχ.Γεν.1,27 να θεωρείται ότι αναφέρεται στη δημιουργία της ιδέας του ανθρώπου, ενώ ο στχ.Γεν.2,7 στη δημιουργία του γήινου και εμπειρικού ανθρώπου[18]. Η ιδέα του ανθρώπου δημιουργήθηκε κατά την εικόνα του θεού. Ο άνθρωπος αυτός είναι νοητός, ασώματος, ούτε αρσενικός ούτε θηλυκός, και άφθαρτος. Ο γήινος άνθρωπος δημιουργήθηκε ως αισθητός, να μετέχει σώματος και ψυχής[19], άνδρας ή γυναίκα, και είναι θνητός. Έτσι όμως που κατανοείται ο γήινος άνθρωπος αναφέρεται πρώτιστα στον άνδρα, διότι η δημιουργία του προηγείται από τη δημιουργία της γυναίκας. Ο πρώτος γήινος άνθρωπος δημιουργήθηκε

γή φέρνει το Θεό παρόντα στον άνθρωπο. Moore, Judaism I, σ.418. 435.

17. Η ρουαχ δεν ταυτίζεται με το Πνεύμα του Θεού, αλλά είναι η ένδοξη και λαμπρή παρουσία του Θεού, που έχει τη φύση του φωτός. Moore, Judaism I, σ.417-419.437.

18. Κοσμοποιΐα 134.

19. Κοσμοποιΐα, 134-135.

από την καλύτερη ποιότητα γης[20], ήταν σοφός, κοσμοπολίτης, τέλειος[21]. Με τη δημιουργία όμως της γυναίκας η τελειότητά του μειώθηκε. Σαν θνητός έπρεπε να ζήσει κάποια κακοπραγία. Ενώ λοιπόν ζούσε μόνος και ομοίαζε προς τον θεό και τον κόσμο, το κακό στη ζωή του άρχισε με τη γυναίκα[22].

Στην αλληγορική του ερμηνεία λέγεται πλέον ρητά ότι η Εύα γίνεται αρχή του κακού[23] και της αμαρτωλής ζωής[24]. Το φίδι δεν τόλμησε να πειράξει τον Αδάμ, αλλά μόνο τη γυναίκα. Διότι ο Αδάμ αντιπροσωπεύει την αρσενική αρχή, που είναι ο νους, ενώ η γυναίκα την αισθησιακή και υλική ζωή[25]. Όταν ερμηνεύει τη λέξη «πλευρά», υποστηρίζει ότι αυτή εκφράζει το ισότιμο ήμισυ του όλου γένους που λέγεται άνθρωπος[26]. Στη συνέχεια όμως επανέρχεται στην άποψη ότι η γυναίκα δεν είναι τέλειο ον, βρίσκεται σε άγνοια και είναι αρχή της παράβασης και της παρανομίας[27].

Η διαρχική αντίληψη του εθνικού κόσμου αποτελεί την κύρια προϋπόθεση για τούτη την ερμηνεία, η οποία υποβιβάζει τη γυναίκα, διότι την θεωρεί από τη σκοπιά της πτώσης και όχι της ισότιμης δημιουργίας της από το θεό.

Γίνεται λοιπόν φανερό ότι στο περιβάλλον του ελληνιστικού

20. Κοσμοποιΐα, 136.

21. Κοσμοποιΐα,148-150.

22. Κοσμοποιΐα,134, «ἀρχὴ τῆς ὑπαιτίου ζωῆς αὐτῷ γίνεται γυνή· μέχρι μὲν εἷς ἦν ἀμοιοῦτο κατὰ τὴν μόνωσιν κόσμῳ καὶ θεῷ».

23. Κοσμοποιΐα, 134.156.

24. Κοσμοποιΐα, 151.

25. Περί των Χερουβείμ 57.

26. Απορίαι στη Γεν. Ι,25.

27. Απορίαι στη Γεν. Ι,43.45.52.29.33 [illegible].29.

Ιουδαϊσμού η ειδωλολατρική θεώρηση και η φιλοσοφική διαρχία ασκούν ισχυρή επίδραση για τη θέση της γυναίκας. Γι΄αυτό αυτή βρίσκεται στο παράλογο των αντιθέσεων μεταξύ της θεοποίησής της και της έσχατης υποτίμησης σε σχέση με τον άνδρα. Η σύγχυση αυτή που έρχεται σε ριζική σύγκρουση με τη βιβλική δημιουργική τάξη κορυφώνεται στο πλαίσιο του γνωστικισμού, όπου πλέον φανερώνεται σ΄όλα της το μέγεθος.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΚΑΙ Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΣΤΗ ΓΝΩΣΗ

Στις γνωστικές[1] κοσμογονίες, οι οποίες συμπλέκονται με την ανθρωπογονία και την σωτηριολογία, βασικό στοιχείο αποτελεί η πτώση από το ύψιστο, η οποία οδηγεί τις περισσότερες φορές στην κοσμική δημιουργία και συγχρόνως στην ενσάρκωση του θείου παράγοντα. Η αρχική αιτία της πτώσης, ο φορέας της φθοράς, αποδίδεται άλλοτε σε μια αρσενική και άλλοτε σε μια θηλυκή ύπαρξη. Τα ιρανικά γνωστικά συστήματα, που χαρακτηρίζονται κυρίως από τον Μανιχαϊσμό, κυριαρχούνται από τον πρώτο άνθρωπο, που με την εντολή του βασιλέα του Φωτός περνά στο σκοτάδι και εισάγει την κοσμογονική κίνηση. Αντίθετα η θηλυκή μορφή επικρατεί σχεδόν[2] σ'όλες τις

1. Kurt, Die Gnosis, σ.79.

2. Εξαίρεση αποτελεί το κήρυγμα των Νασσαιών και η ερμητική συλλογή «Ποιμάνδρος».

διδασκαλίες που λέγονται συριακές-αιγυπτιακές ή της απορροής[3].

Ο κεντρικός μύθος του γνωστικισμού, ο οποίος, εκτός από την παραλλαγή αρσενικού και θηλυκού έχει ακόμη πλήθος άλλες επι μέρους, παρουσιάζεται ως εξής:

Βασική προϋπόθεση είναι η αρσενικοθηλυκότητα του Πατέρα[4], από τον οποίο γεννιέται ο πρώτος άνθρωπος ή το πνεύμα, που ταυτίζεται με τη Σοφία[5] και εκφράζει την εξωτερική εκδίπλωση του Πατέρα[6]. Από μια εσωτερική κρίση στη θεότητα η Σοφία αναγκάζεται να δημιουργήσει τον κόσμο από τον εαυτό της. Γι΄αυτό ο κόσμος δεν μπορεί να της μένει αδιάφορος. Η θεϊκή σπίθα που ενapέθεσε σε κάθε ον πρέπει να επανέλθει πάλι πίσω στη θεότητα, που είναι το πλήρωμα. Η επανένωση με τον Πατέρα επιτυγχάνεται, εφόσον θα ενωθεί το αρσενικό με το θηλυκό. Ο αποχωρισμός τους θεωρείται αμαρτία, γι΄αυτό και η συνένωσή τους σε συζυγία δίνουν τη δυνατότητα να επανέλθει στο πλήρωμα[7].

Η άποψη αυτή της συνένωσης των φύλων δεν είναι μοναδική στη γνώση, διότι υπάρχει και η άλλη που επηρεάζεται από τη διαρχία.

Η ανάγκη όμως συνένωσης και ισοπέδωσης των φύλων[8], στην οποία

---

3. Στο Νεοπλατωνισμό η θεωρία της απορροής έχει σχέση με την ιεραρχία των υποστάσεων του όντος. Κάθε υπόσταση ως γέννημα ή απορροή της προηγούμενης είναι κατώτερή της. Έτσι και η γυναίκα στη θεώρηση αυτή ως δημιουργημένη από τον άνδρα είναι κατώτερη και υποβαθμισμένη ακόμη από τη δημιουργία της.

4. Ιππολύτου, Έλεγχος, VI,18,1-7.

5. Φιλίππου, Ευαγγέλιο, Λόγια 17.

6. Kurt, Die Gnosis, σ.65.

7. Kurt, Die Gnosis, σ.65.

8. Στο κατά Θωμάν Ευαγγέλιο, NHC II,2 Λόγιο 22, η συνένωση και η ισοπέδωση των φύλων παρουσιάζεται ως προϋπόθεση για τη βασιλεία του Θεού.

θεμελιώνεται και η ελευθεριάζουσα συμπεριφορά τους στις γνωστικές κοινότητες, στηρίζεται στην εξής βασική σκέψη[9], η οποία βέβαια στις πηγές παρουσιάζει παραλλαγές: Η διαίρεση των φύλων αποτελεί το κακό στο γήινο κόσμο, διότι λείπει η ενότητα. Γι'αυτό η πλήρης άρση της διαίρεσης οδηγεί στο πλήρωμα, όπου παρουσιάζονται οι συζυγίες των ουρανίων υπάρξεων. Πολλές φορές η αρσενικοθηλυκότητα έγινε ιδανικό για τη Γνώση αποδόθηκε στο ύψιστο ον.Η Εύα στη μανδαϊκή διήγηση μιλά προς τον Αδάμ με τον ακόλουθο χαρακτηριστικό ισχυρισμό: «Όταν δεν θα υπήρχε ανισότητα, θα είχαμε ένα τύπο,θα είχαμε μια μορφή και όταν θα γινόμασταν και οι δύο πνεύμα. Τώρα που δεν υπάρχει ισότητα μας έκαναν ξεένα άνδρα και μένα γυναίκα»[10].

Η διαίρεση αυτή των φύλων αναφέρεται στο Ευαγγέλιο του Φιλίππου σαν ενοχή της γυναίκας και συνδέεται με την αρχή της φθοράς. «Όταν η Εύα ήταν ακόμη στον Αδάμ, δεν υπήρχε ο θάνατος. Όταν αποσπάσθηκε απ'αυτόν, προέκυψε ο θάνατος. Μόλις ξαναενωθεί μαζί του και αυτός την προσλάβει, δεν θα υπάρχει πια θάνατος»[11]. «Αν η γυναίκα δε χωριζόταν από τον άνδρα, δε θα πέθαινε μαζί με τον άνδρα. Η διαίρεσή της έγινε η αιτία του θανάτου. Γι'αυτό ήρθε ο Χριστός, για να σταματήσει τη διαίρεση που υπάρχει απ'την αρχή, να ενώσει και τους δύο και σ'όσους πεθαίνουν στη διαίρεση αυτή, να τους δώσει ζωή και να τους ενώσει»[12].

Η αντίληψη αυτή της συνένωσης έδινε ελευθεριάζοντα χαρακτήρα στη ζωή των γυναικών και των ανδρών μέσα στις γνωστικές κοινότητες. Για την εποχή του αποστόλου Παύλου διασώζεται η μαρ-

9. Kurt, Die Gnosis, σ.288.

10. Rechter Ginza III.

11. Φιλίππου, Ευαγγέλιο, NHC II,3 Λόγιο 116,22-26.

12. Φιλίππου Ευαγγέλιο, NHC II,3 Λόγια 118,9-17.

τυρία του Ιουστίνου τού Φιλόσοφου[13], που κατανόταν από τη Σαμάρεια. Σύμφωνα με τη μαρτυρία του ο Σίμων ο Μάγος, που η δράση του ανάγεται κατά τα χρόνια του αυτοκράτορα Κλαυδίου (41-54 μ.Χ.), έφερε μαζί του την πόρνη Ελένη και λατρευόταν ο ίδιος ως Δίας. Ο Αγιος Ειρηναίος[14] αναφέρει σχετικά ότι η αίρεση αυτή δεχόταν ότι η πόρνη Ελένη είναι η πρώτη έννοια που κατέβηκε από ψηλά και δημιούργησε τους αγγέλους και τους δαίμονες, οι οποίοι έπειτα με τη σειρά τους δημιούργησαν τον κόσμο. Αυτοί όμως φθόνησαν την Ελένη, τη συνέλαβαν και την εμπόδισαν να επιστρέψει στο πλήρωμα. Έτσι περιφερόταν από σώμα σε σώμα, μέχρι που έφθασε στο πορνείο. Απ΄εκεί την απελευθέρωσε ο Σίμων, που κατέβηκε σαν άγνωστος σωτήρας και έκτοτε την έφερνε πάντα μαζί του.

Για τον ελευθεριάζοντα χαρακτήρα που παρουσίαζαν οι γνωστικοί κύκλοι, μαρτυρεί για το γνωστικό Μάρκο τα εξής ο άγ.Ειρηναίος[15]: «Ότι δέ φίλτρα καί άγώγιμα, πρός τό καί τοῖς σώμασιν αύτῶν ένυβρίζειν, έμποιεῖ οὗτος ὁ Μᾶρκος ένίαις των γυναικῶν, εί καί μή πάσαις, αὗται πολλάκις έπιστρέψασαι είς τήν Έκκλησίαν του θεοῦ έξωμολογήσαντο, καί κατά τό σῶμα ήχρειῶσθαι ύπ΄αύτοῦ, καί έρωτικῶς πάνυ αύτόν πεφιληκέναι». Αρκετές όμως γυναίκες που είχαν το φόβο του θεού «καταθεματίσασαι αύτόν, έχωρίσθησαν τοῦ τοιούτου θιάσου»[16].

Οι γυναίκες στους γνωστικούς κύκλους παίζουν συχνά μεγάλο ρόλο. Πιθανώς αυτό να συνδέεται με τη ξεχωριστή θέση της Σοφίας και άλλων θηλυκών υπάρξεων[17] στα γνωστικά συστήματα. Το πο-

13. Ιουστίνου Φιλόσοφου Ι 26,1-3.

14. Ειρηναίου, Κατά αιρέσεων, Ι,23,1-4.

15. Ειρηναίου, Κατά αιρέσεων Ι,13,6 PG 7,588.

16. Ειρηναίου, Κατά αιρέσεων Ι,13,6 PG 7,585.

17. Ειρηναίου, Κατά αιρέσεων, Ι,21,1-2 PG 7,657.

σοστό των γυναικών στις γνωστικές κοινότητες ήταν φανερά πολύ μεγάλο κι αυτό δείχνει ότι η Γνώση πρόσφερε σ'αυτές ευκαιρίες, τις οποίες δεν μπορούσαν να έχουν στις δημόσιες εκκλησίες. Αναλάμβαναν ποικίλες ανώτερες θέσεις, όπως δασκάλου, προφήτη, ιεραπόστολου ή καθοδηγητή λατρευτικών τελετών, όπως Βάπτισης ή Ευχαριστίας, και τελούσαν εξορκισμούς[18].

Από τα Βαλεντινιανό Μάρκο μαθαίνουμε ότι αγωνιζόταν να κερδίσει ιδιαίτερα πλούσιες γυναίκες των ανώτερων κοινωνικών τάξεων και ντυμένες με πορφύρα, για να τις κάνει προφήτιδες[19]. Ο σημαντικός μαθητής του Βαλεντίνου Πτολεμαίος γράφει σε μια μορφωμένη γυναίκα, που την ονομάζει Φλώρα, ένα λεπτομερέστατο γράμμα για θέματα της μωσαϊκής νομοθεσίας[20].

Οι ελευθερίες όμως που αναγνωριζόταν στη γυναίκα δεν οδηγούν στο συμπέρασμα ότι αυτή απολάμβανε ισοτιμία και σεβασμό. Οι αιρετικοί συγκρούονταν συχνά για τη ξεχωριστή θέση που έπαιρνε η γυναίκα και πολλές φορές τις περιγελούσαν, τις εξύβριζαν, ή ακόμη και τις παραπλανούσαν μέχρι και την σεξουαλική εκμετάλλευσή τους[21]. Πολεμική εναντίον τους άσκησαν οι Πατέρες του 2ου αι.μ.Χ. μέχρι και τον Επιφάνιο, επίσκοπο Κύπρου (4ος αι.μ.Χ.).

Παράλληλα με την ελευθεριάζουσα συμπεριφορά των γυναικών στις γνωστικές κοινότητες παρουσιάζεται και η ασκητική στάση που επηρεάζεται έντονα από τη διαρχία. Εδώ η τάση για χειραφέτηση και λύτρωση της γυναίκος ταυτίζεται με την προϋπόθεση της μετα-

18. Kurt, Die Gnosis, σ.226.231. Ο Ειρηναίος, Κατά αιρέσεων, I,13,2 και I,26,6, αναφέρει για μια Μαρκελλίνα που το 150 μ.Χ. στη Ρώμη διέδιδε τις διδαχές του γνωστικού Καρποκράτη.

19. Ειρηναίου, Κατά αιρέσεων I,13,2 PG 7,581.

20. Η γνωστή επιστολή Πτολεμαίου προς Φλώραν.

21. Ειρηναίου, Κατά αιρέσεων I,13,6 PG 7,588. Πρβλ. Επιφανίου, Παναρίων 45,2,2 PG 41,833.

μόρφωσής της σε άνδρα. Στην ανδροποίηση της γυναίκας συμβάλλει το εξής κήρυγμα[22]: Το ουράνιο αρχέτυπο της ψυχής παρίσταται συχνά με θηλυκή μορφή. Γι'αυτό εκείνα που θα ενωθεί μαζί της πρέπει να είναι ή να γίνει γένους αρσενικού ώστε να επέλθει η απαιτούμενη ενότητα της εικόνας με το αρχέτυπο.

Στο τέλος του γνωστικού Ευαγγελίου του Θωμά[23] υπάρχει το εξής περιστατικό: "Ο Σίμων Πέτρος λέγει προς τους μαθητές: «Η Μαρία Μαγδαληνή ν'αποχωρισθεί από μας, γιατί οι γυναίκες είναι ανάξιες ζωής». Ο Ιησούς είπε: «Ιδού θα την υψώσω ώστε να γίνει άνδρας, για να πετύχει να γίνει ζωντανό πνεύμα, και όμοια με σας τους άνδρες. Διότι όποια γυναίκα γίνει άνδρας θα εισέλθει στη Βασιλεία των ουρανών»". Όμοια αντίληψη αντιπροσωπεύεται και από τους Ναζηραίους και τους Βαλεντίνους[24]. «Αυτοί που θα μπουν στον οίκο του θεού πρέπει να γίνουν Νυμφίοι που ανδροποιούνται με το παρθενικό πνεύμα». Ο Βαλεντινιανός Θεοδοτίων αντιπροσωπεύει την άποψη ότι όταν το σπέρμα του Φωτός ενσαρκώνεται σε θηλυκή ύπαρξη δεν παίρνει μορφή. Όταν γίνεται αρσενικό, τότε αποκτά μορφή, γίνεται γιός του ουράνιου Νυμφίου. Το αρσενικό δεν είναι πλέον αδύναμο και δεν πέφτει στην απειλή των κοσμικών δυνάμεων[25] όπως το θηλυκό. Για τον Βαλεντινισμό, το λιγότερο για τον Θεοδοτίωνα και τον Ηρακλέωνα, το αρσενικό, όπως εκπροσωπείται από τον Αδάμ είναι οι εκλεκτοί πνευματικοί, ενώ το θηλυκό που αντιστοιχεί στην Εύα είναι οι ψυχικοί που πρέπει να γίνουν αρσενικοί για να περάσουν στο πλήρωμα[26].

---

22. Ιππολύτου, Refutatio V 8,44.

23. Κατά Θωμάν Ευαγγέλιο, NHC II,2 Λόγιο 114.

24. Ειρηναίου, Κατά αιρέσεων I,6,1.

25. Κλήμεντος, Αποσπάσματα από το Θεόδοτο, 79.

26. Κλήμεντος, Αποσπάσματα από το Θεόδοτο, 21,3.

Τις ίδιες απόψεις συναντά κανείς επίσης στα κείμενα των ψευδοκλημεντινίων, που συνδυάζουν τη διαρχία με την ιουδαϊκή παράδοση.

Αρχικά σ'αυτά υποστηρίζεται ότι ο κόσμος αυτός κυριαρχείται από το θηλυκό, ο μέλλοντας αιώνας είναι "άρρην και αΐδιος". Η θηλυκή αρχή είναι η αρχή του κακού, ενώ η αρσενική η αρχή του καλού. Η θηλυκή φύση[27] που δημιουργήθηκε για τον Αδάμ όχι μόνο είναι δεύτερης κατηγορίας, αλλά και εκ φύσεως αμαρτωλή[28]. Δημιουργήθηκε από το χειρότερο υλικό και είναι το κακό στοιχείο στη γη. Το αρσενικό εκπροσωπεί την αλήθεια, ενώ το θηλυκό την πλάνη[29]. Το θηλυκό προσπαθεί να ξεγελά πάντα το αρσενικό και να το κρατά κοντά του. Αυτό όμως είναι η αμαρτία, από την οποία ο καθένας πρέπει να απομακρύνεται[30]. Τα σώματα και μαζί μ'αυτά τα πάθη και η αμαρτία του παιδιού προέρχονται από τη μητέρα, ενώ ο άνδρας δίνει τη γνώση και το φόβο του θεού[31]. Ο αγιασμός συνίσταται στον αποχωρισμό του αρσενικού από το θηλυκό[32] ή στη μεταμόρφωση του θηλυκού σε αρσενικό.

Από τη μια μεριά λοιπόν το θηλυκό στοιχείο ως δύναμη και τολμηρή ύπαρξη[33] στον κόσμο, που οδηγεί στην ακολασία,και από την

---

27. Ψευδοκλημεντίνεια κείμενα, Ομιλία ΙΙΙ,22εξ.

28. Ομιλ. ΙΙΙ,24. Κατά τον Επιφάνιο, Παναρίων 45,2,2 PG 41,833, οι Σεβηριανοί υποστήριζαν ότι η γυναίκα είναι έργο του Σατανά και όχι του θεού.

29. Ομιλ. ΙΙ,15 ΙΙΙ,22.

30. Ομιλ. ΙΙΙ,27.

31. Ομιλ. ΧΙΧ,21 ΧΧ,2.

32. Ιππολύτου, Έλεγχος, 26,8εξ. Επιφανίου, Παναρίων 40,5.

33. Jervell, Imago, σ.162.

άλλη μεριά η ανδροποίηση του θηλυκού,την οποία απαιτεί η ασκητική διαρχία της ειδωλολατρίας, δίνουν τις ακραίες συνισταμένες της σύγχυσης σχετικά με τη θέση της γυναίκας στο περιβάλλον της Εκκλησίας του Χριστού.



Είναι φανερό απ΄όλα όσα προηγήθηκαν στο μέρος αυτό ποια είναι η διαφορά της πλάνης από την αλήθεια, της δημιουργικής τάξης του Θεού, οι επιδράσεις που πολλές φορές υφίσταται η βιβλική αλήθεια στη διαχρονική της πορεία ή η ερμηνεία της από την εξωβιβλική αταξία. Οι αναφορές αυτές είναι παράλληλα χρήσιμες πληροφορίες και θεμελιακές προϋποθέσεις για να εννοήσει κανείς την ερμηνεία της περικοπής που ακολουθεί στο επόμενο Β΄ μέρος, και να εκτιμήσει ανάλογα τη θέση της γυναίκας στην παύλεια θεολογία.

Μ Ε Ρ Ο Σ Β΄

ΕΡΜΗΝΕΙΑ ΤΗΣ ΠΕΡΙΚΟΠΗΣ Α΄ ΚΟΡ. 11, 2-16

Η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 του αποστόλου Παύλου, την οποία θα ερμηνεύσουμε στο Β΄Μέρος, σύμφωνα με την 26η έκδοση των E.Nestle-K.Aland, έχει ως εξής:

17.22
23 2Th 2,15; 3,6 | Kol 2,1 R 1,13! · E 4,15! · Gn 3,16 · 3,23 | 14,1!
7
9s
Gn 1,27; 5,1 Sap 2,23 Sir 17,3 2K 4,4!
Gn 2,22s 1T 2,13
Gn 2,18
Gn 24,65 ·
Gn 6,2 Ps 137,1 G E 3,10 |

2 Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ⸆ ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθ-
ὼς ⸆ παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε. 3 Θέ-
λω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ◦ὁ Χρι-
στός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ
Χριστοῦ ὁ θεός. 4 πᾶς ἀνὴρ προσευχόμενος ἢ προφη-
τεύων κατὰ κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐ-
τοῦ. 5 πᾶσα δὲ γυνὴ προσευχομένη ἢ προφητεύουσα ἀκα-
τακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τὴν κεφαλὴν ⸀αὐτῆς·
ἓν γάρ ἐστιν καὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ. 6 εἰ γὰρ οὐ κατα-
καλύπτεται γυνή, καὶ κειράσθω· εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικὶ τὸ
κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω. 7 Ἀνὴρ μὲν
γὰρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν εἰκὼν
καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν.
8 οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός·
9 καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα ἀλλὰ γυνὴ
διὰ τὸν ⸀ἄνδρα. 10 διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ⸀ἐξουσίαν
ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. 11 πλὴν οὔτε
γυνὴ χωρὶς ἀνδρὸς οὔτε ἀνὴρ χωρὶς γυναικὸς ἐν κυρίῳ·
12 ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ
διὰ τῆς γυναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ. 13 Ἐν
ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπ-
τον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι; 14 ⸆ οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ δι-
δάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾷ ἀτιμία αὐτῷ ἐστιν,
15 γυνὴ δὲ ἐὰν κομᾷ δόξα αὐτῇ ἐστιν, ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ
περιβολαίου δέδοται ◦[αὐτῇ]. 16 Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνει-
κος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ
ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ.

¶ 11,2 ⸆ἀδελφοι D F G Ψ 𝔐 lat sy; Ambst ¦ *txt* 𝔓46 ℵ A B C P 81 630 1175 1739 1881 2464 *pc* co | ⸆ παντοτε F G b d ● 3 ◦ B* D* F G ¦ *txt* 𝔓46 ℵ A B² C D² Ψ 𝔐 ● 5 ⸀ εαυ- B D² 6. 629. 945 *pm*
9 ⸀ ανθρωπον 𝔓46 ● 10 ⸀ καλυμμα vg^mss bo^pt; Ir Epiph ● 14 ⸆ η D¹ 𝔐 sy^hmg sa ¦ *txt* 𝔓46 ℵ A B C D* F G H P Ψ 33. 81. 630. 1175. 1241^s. 1739. 1881. 2464 *pc* latt sy bo ● 15 ◦ 𝔓46 D F G Ψ 𝔐 b; Ambst ¦ *pon. a. δεδ.* C H P 630. 1175. 1241^s. 1739. 1881. 2495 *al* a f vg sy^h ¦ *txt* ℵ A B 33. 81. 365. 2464 g sy^p

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΡΩΤΟ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΚΟΠΗ

1. Η ΠΕΡΙΚΟΠΗ Α΄ΚΟΡ.11,2-16 ΣΤΗ ΦΙΛΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΕΝΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ

α. Η φιλολογική ενότητα της Α΄Κορ.

β. Η περικοπή Α΄Κορ. 11,2-16 στη φιλολογική ενότητα της επιστολής

γ. Η περικοπή στη θεολογική ενότητα της επιστολής

Η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16, της οποίας η ερμηνευτική ανάλυση επιχειρείται στο Β΄μέρος της εργασίας αυτής, παραδόθηκε από τη χειρόγραφη παράδοση στη φιλολογική και θεολογική ενότητα της πρώτης επιστολής του Αποστόλου Παύλου προς τους Κορινθίους. Η θέση της αυτή στην ευρύτερη ενότητα της επιστολής αμφισβητήθηκε από τη νεότερη έρευνα με τη γνωστή προβληματική[1] σχετικά με την παύ-

1. Για την προβληματική της παύλειας αλληλογραφίας προς τους Κορινθίους βλ. Αγουρίδου, Εισαγωγή, σ.255-268, Καραβιδοπούλου, Εισαγωγή, σ.226-240. Πρβλ. Kümmel, Einleitung, σ.203εξ.

λεια αλληλογραφία προς την εκκλησία της Κορίνθου.

α. Η φιλολογική ενότητα της Α'Κορ. Τα ιστορικά και φιλολογικά προβλήματα που παρουσιάζουν οι δύο προς Κορινθίους παύλειες επιστολές δεν είναι καινούργια. Από τα τέλη του 2ου μ.Χ. αι. παρουσιάζονται στην απόκρυφη γραμματεία κείμενα, όπως οι Πράξεις Παύλου και η Γ'προς Κορινθίους επιστολή, τα οποία δημιουργήθηκαν στην προσπάθεια να καλύψουν τα φιλολογικά και ιστορικά κενά που αφήνουν τα κανονικά κείμενα[2].

Το πρόβλημα στην Α'Κορ. επιστολή δεν είναι το ίδιο με τη Β'Κορ., όπου εντοπίσθηκε κοινό αποδεκτό ρήγμα[3]. Συγκεκριμένα τα κεφ.10-13 της Β'Κορ. φιλολογικά και εννοιολογικά δε συνδέονται με τα προηγούμενα.Φιλολογικά, διότι με το κεφ.9 φαίνεται να κατακλείεται μια επιστολή, ενώ η μετάβαση στο κεφ.10 γίνεται απότομα. Αλλά και η εννοιολογική τους σύνδεση δεν είναι ομαλή. Στα κεφ. 10-13 ξαφνικά αναπτύσσεται νέα προσπάθεια, που στοχεύει να υπερασπίσει τη θέση του Παύλου, κάτι που προϋποθέτει μια προηγούμενη ταπείνωση και αδικία εις βάρος του[4]. Γι'αυτό τα κεφάλαια αυτά συνδέθηκαν άμεσα με την αναφορά του Παύλου στον αδικήσαντα (Β' Κορ.7,12) ή στον λυπήσαντα (Β'Κορ.2,5εξ.) και την επιστολή των δακρύων[5]. Η φιλολογική αυτή διαπίστωση σε συνδυασμό με τους στχ.Β'

2. Ο Στογιάννας, Ανάσταση των νεκρών, σ.13-14, παρατηρεί ότι ο μεν συγγραφέας των απόκρυφων πράξεων θέλει να πληροφορήσει τον περίεργο πιστό γι'αυτά που λέγονται στο στχ. Α'Κορ.15,32, ενώ ο συντάκτης της Γ'Κορ. πιθανόν να σκόπευε να αποκαταστήσει την μαρτυρία του στχ.5,9 για μια πρώτη παύλεια επιστολή.

3. Βασιλειάδη, Χάρις, σ.83.

4. Βασιλειάδη, Χάρις, σ.81-82. Πρβλ. Αγουρίδη, Υπόμνημα, [illegible]

5. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.262, Καραβιδοπούλου, Εισαγωγή, σ.238. Η άποψη όμως του Βούλγαρη, Νέα θεώρησις, σ.62-63, ότι ο λυπήσας (Β'Κορ.2,5εξ.) ή ο αδικήσας (Β'Κορ.7,12) ταυτίζεται με τον αιμο-

Κορ.12,14 13,1 και 2,1 για τρίτο ταξίδι του Παύλου στην Κόρινθο προϋποθέτει ιστορικά γεγονότα, τα οποία δεν αναφέρονται στο Βιβλίο των Πράξεων. Θεωρείται πλέον σίγουρο ότι ο Παύλος πριν να συγγράψει τη Β΄Κορ. έκανε μια ενδιάμεση δια θαλάσσης επίσκεψη στην Εκκλησία της Κορίνθου, όπου υπέστη από τον αδικήσαντα μεγάλη και άδικη ταπείνωση. Σαν συνέχεια από την εμπειρία αυτή και πριν γράψει τη Β΄Κορ. αποστέλλει στους Κορινθίους την επιστολή των δακρύων, μέρος της οποίας για μερικούς θεωρούνται τα κεφ. Β΄Κορ. 10-13[6], ενώ για άλλους αποσυνδέονται απ'αυτήν και θεωρούνται μεταγενέστερα από τα κεφ. Β΄Κορ.1-9[7].

Η ενότητα της Α΄Κορ. παρουσιάζει διαφορετικά προβλήματα, τα οποία διχάζουν τις απόψεις των ερευνητών. Η επιστολή αυτή δεν περιέχει τέτοιο ρήγμα, όπως η Β΄Κορ., αλλά ενώ εκθέτει και διαπραγματεύεται το ένα θέμα μετά το άλλο, αφήνει να φανούν απότομες μεταβάσεις, αντιφάσεις και κενά που δίνουν την εντύπωση ότι η επιστολή αποτελεί συνένωση[8] επί μέρους επιστολικών αποσπασμάτων. Τα φιλολογικά προβλήματα της Α΄Κορ. είναι τα εξής[9]:

α) Το κυριότερο στοιχείο που εντοπίσθηκε είναι η μαρτυρία του στχ.5,9 ότι ο Παύλος έγραψε πριν από την Α΄Κορ. μια επιστολή με θέμα «μή συναναμίγνυσθαι πόρνοις», η οποία όμως δεν διασώθηκε. Μια τέτοια επιστολή πρέπει να προηγήθηκε της Α΄

μίκτη της Α΄Κορ.5,1εξ. δεν είναι πειστική. Βασιλειάδη, Χάρις, σ.85. Κριτική εναντίον της θέσης αναπτύχθηκε από τον Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.24εξ. και 46εξ. υποσ.1.

6. Βασιλειάδη, Χάρις, σ.84, υποσ.15 και 16.

7. Υποστηρικτές της άποψης αυτής από τους έλληνες ερμηνευτές είναι ο Βασιλειάδης, Χάρις, σ.84-85 και ο Βούλγαρης, Νέα Θεώρησις, σ.58εξ.

8. Σταγιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.15.

9. Σταγιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.14-15.

Κορ., αφού σ'αυτήν θεωρείται ως δεδομένη. **β)** Θεωρείται επίσης ότι αντίφαση υπάρχει ανάμεσα στους στχ.4,19 και 16,3, διότι, ενώ ο πρώτος στίχος αναφέρει άμεσο ταξίδι του Παύλου στην Κόρινθο, στον άλλο πιθανολογείται ένα παρόμοιο ταξίδι για το μακρινό μέλλον. **γ)** Υποστηρίζεται ακόμη ότι το κεφ.9 υπερασπίζεται το αποστολικό αξίωμα του Παύλου, γεγονός που προϋποθέτει επιθέσεις εναντίον του, οι οποίες όμως αγνοούνται στα κεφ.1-4. **δ)** Αντιφατική επιπλέον θεωρείται η στάση του Παύλου για τα ειδωλόθυτα κεφ.8-10. Διότι, ενώ από τη μια μεριά υποστηρίζει την ελευθερία του πιστού για τη χρήση των ειδωλοθύτων, από την άλλη αντίθετα προτείνει την απαγόρευσή τους. **ε)** Δεν συμβιβάζονται επίσης όσα λέγει ο Παύλος στα κεφ.1-4 για έριδες με το περιεχόμενό του στχ. 11,18εξ., όπου εμφανίζεται ότι πρώτη φορά πληροφορείται γι' αυτές. Και τέλος **στ)** επισημαίνεται ότι το κεφ. 13 πρέπει να είναι προσθήκη στην ενότητα κεφ.12-14, διότι διακόπτει τον ειρμό της σκέψης.

Τα παραπάνω προβλήματα που παρουσιάζει η Α΄Κορ., ανάμεσα στα οποία σημαντική θέση κατέχει η μαρτυρία του στχ.5,9 για την επιστολή της πορνείας,διαίρεσαν τους ερμηνευτές της επιστολής σε δύο ομάδες. Η μια προσπαθεί να τα επιλύσει ανακατασκευάζοντας τη χαμένη επιστολή με αποσπάσματα των γνωστών επιστολών και με παράλληλη αποκατάσταση των ιστορικών γεγονότων. Η άλλη ανάπτυξε κατάλληλη επιχειρηματολογία που κατέληξε να υπερασπιστεί την ενότητα της επιστολής, σε αντίθεση με την πρώτη που φτάνει να τη διασπά σε δύο ή ακόμη και τρεις επιμέρους επιστολές.

Από εκείνους λοιπόν που υποστηρίζουν τη διάσπαση της επιστολής σε δύο επιμέρους, ο W. Schmithals[10] δέχεται τη σύνθεση των

10. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, σ.89. Επίσης διαιρεί την επιστολή σε δύο επί μέρους ο Dinkler, Korintherbriefe, σ.17εξ ως εξής: A: 6,12-20 9,24-27 10,1-22 11,2-34 και 12-14.

επιστολών ως εξής, παράλληλα με την ακόλουθη σειρά των ιστορικών γεγονότων:

Ο Παύλος στην Έφεσο δέχεται τους Στεφανά, Φορτουνάτο και Αχαϊκό και αποστέλλει μαζί τους την επιστολή Α: Β΄Κορ.6,14-7,1 Α΄Κορ.9,14-10,22 6,12-20 11,2-34 15,1-58 και 16,13-24. Μόλις παραλαμβάνουν την επιστολή αυτή οι Κορίνθιοι, αποστέλλουν στον Παύλο την κατά το στχ. 7,1 επιστολή με διάφορα ερωτήματα, στα οποία απαντά με την επιστολή Β: Α΄Κορ.1,1-6,11 7,11-9,23 10,23-11,1 12,1-14,40 και 16,1-12.

Κατά τον J.Weiss[11] η Α΄Κορ. αποτελείται από τρεις επιμέρους επιστολές, οι οποίες μαζί με τα ιστορικά γεγονότα έχουν ως εξής: Ο Παύλος γράφει την επιστολή της πορνείας, που αποτελείται από τα εξής αποσπάσματα: Α΄Κορ.10,1-23 6,12-20 11,2-34 και Β΄Κορ. 6,14-7,1. Στη συνέχεια δέχεται την επίσκεψη των κατά το στχ. Α΄ Κορ.16,17 Κορινθίων, οι οποίοι του μεταφέρουν την επιστολή, για την οποία κάνει λόγο ο Παύλος στο στχ.7,1 και απαντά με μια δεύτερη επιστολή με τις εξής περικοπές: 7,1-9,23 10,24-11,1 12-15 16,1-6(7;) και 16-19. Μετά τη δεύτερη επιστολή μαθαίνει ο Απόστολος από τους ανθρώπους της Χλόης για τις έριδες και τα λοιπά προβλήματα και γράφει μια τρίτη επιστολή με τα εξής αποσπάσματα: 1,1-9 1,10-6,11 16,10-14 ίσως και 22εξ.

Αντίθετα με την παραπάνω ομάδα εκείνοι που υποστήριξαν την

Β: 1,1-6,11 7,1-9,23 10,23-11,1.15.16. Επίσης ο Hering, Υπόμνημα, σ.XIII διαιρεί την επιστολή σε δύο α) 1-8 10,23-11,1 16,1-4.10-14 και β) 9,1-10,22 11,2-15,58 16,5-9.15-24. Πρβλ. Kümmel, Einleitung, σ.204εξ. Τη διαίρεση αυτή επίσης δέχεται ο Αγουρίδης, Υπόμνημα, σ.18

11. Weiss, Ο αρχέγονος Χριστιανισμός, σ.357. Σε τρεις επιστολές διαιρεί επίσης την Α΄Κορ. και ο Goguel, Introduction, σ.86εξ. όπως παρακάτω. Α: Β΄Κορ.6,14-7,1 Α΄Κορ.6,12-20 10,1-23 Β: 5,1-6,11 7,1-8,13 10,23-14,40 15.16,1-9.12 και Γ: 1,10-4,21 9,1-27 16,10εξ.

ενότητα της επιστολής, προκειμένου να επιλύσουν τα γνωστά φιλολογικά προβλήματα, ανάπτυξαν την επιχειρηματολογία με τον εξής τρόπο:

α) Αρχικά υποστηρίζουν ότι και αυτή η φιλολογική μαρτυρία για την επιστολή της πορνείας, μπορεί να είναι άκυρη, αν ο αόριστος «έγραψα» του στχ.5,9 θεωρηθεί ως αόριστος επιστολικού τύπου, που συνηθίζεται στη λατινική και ελληνική γραμματεία της εποχής[12].

β) Για την αντίφαση των στχ.4,19 και 16,3 προβάλλεται η έννοια της ταχύτητας της εποχής, η οποία δε συγκρίνεται με τη σύγχρονη αντίληψη. Αλλά και δεν αποκλείεται ακόμη κάποια αλλαγή στο πρόγραμμα του Παύλου κατά τη διάρκεια του μακρού χρόνου, που απαιτούσε τότε η συγγραφή μιας τέτοιας επιστολής[13].

γ) δ) Αλλά και το τέταρτο επιχείρημα αντιμετωπίζεται σε συνδυασμό με το τρίτο[14]. Τα κεφ. 8-10 δεν περιέχουν αντίφαση. Διότι ενώ ο Παύλος από τη μια μεριά πράγματι αναγνωρίζει την ελευθερία και εξουσία των πιστών για τη χρήση των ειδωλοθύτων, θεωρεί από την άλλη επιτακτικότερη τη δέσμευση και παραίτηση από τη δικαιωματική εξουσία, αφού αυτό επιβάλλει η αγάπη προς τον αδύνατο αδελφό. Εξάλλου στο κεφ. 9 ο Παύλος δεν υπερασπίζεται επιθέσεις εναντίον του, αλλά προβάλλει το δικό του παράδειγμα για μίμηση με την ελεύθερη παραίτησή του από τα δικαιώματα που του παρέχει η αποστολική εξουσία.

ε) Ούτε πάλι θεωρείται ότι υπάρχει αντίφαση μεταξύ των κεφ. 1-4 και του στχ.11,18εξ., διότι ενώ χρησιμοποιείται η ίδια λέξη,

---

12. Στογιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.16.

13. Στογιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.16.

14. Η άποψη αυτή αναπτύχθηκε από τον Γαλίτη, Η ουσία της ελευθερίας, σ.8-14 στην εισήγησή του στο VII Colloquium Paulinum. Πρβλ. επίσης Στογιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.17-18.

αφορά και στις δύο περιπτώσεις σε διαφορετικά προβλήματα. Στην πρώτη η λέξη «σχίσματα» αναφέρεται σε φατρίες που διεκδικούν αρχηγούς, ενώ στη δεύτερη αφορά σε έκτροπα και διαφορές που εμφανίζονται στη λειτουργική ζωή[15].

στ) Τέλος υποστηρίζεται ότι το κεφ. 13 εντάσσεται οργανικά στη συνάφεια που βρίσκεται, διότι κατέχει κεντρική θέση στη συζήτηση σχετικά με τα χαρίσματα, μέγιστο των οποίων είναι η αγάπη[16].

Ασφαλώς για τα ορθόδοξα κριτήρια δεν καταργείται η αυθεντικότητα των Γραφών, όταν κλονίζεται η ακεραιότητά τους[17]. Οι απόψεις όμως για την ενότητα της Α΄Κορ. βαρύνουν ιδιαίτερα και μάλιστα η δικαιολογημένη απόρριψη των επιχειρημάτων, που αφορούν τη στενότερη συνάφεια (κεφ.8-14) στην οποία παραδόθηκε η περικοπή 11,2-16. Δεχόμαστε λοιπόν τη φιλολογική ενότητα της Α΄Κορ., στην οποία θα ερμηνεύσουμε την περικοπή 11,2-16.

β. Η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 στη φιλολογική ενότητα της επιστολής.

Ο J.Weiss[18] διατύπωσε τα εξής επιχειρήματα για τη θέση της περικοπής Α΄Κορ.11,2-16 στην επιστολή της πορνείας:

Η εισαγωγική πρόταση του στχ.2 «ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθὼς παρέδωκα ὑμῖν, τὰς παραδόσεις κατέχετε» α)δεν

---

15. Στογιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.18-19.

16. Στογιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.19-20. Εξάλλου δεν είναι λάθος να ευρίσκεται στο μέσον της επιχειρηματολογίας η κεντρική πρόταση, αλλά αντίθετα αυτό το στοιχείο είναι το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της σημιτικής σκέψης. Για το σχήμα α β ... χ ... ... β΄α΄ στη σειρά της σημιτικής σκέψης βλ. Βασιλειάδη, Logia, σ.383.

17. Βασιλειάδη, Χάρις, σ.86.

18. Weiss, Ο Αρχέγονος Χρι[illegible].σμός, σ.330-331.

εναρμονίζεται με τις επικρίσεις που γίνονται, ακόμη και σκληρές επιπλήξεις ή με προειδοποιήσεις και οδηγίες που περιέχονται στα προηγούμενα κεφάλαια 1-10. β) Ταιριάζει με αρχή επιστολής και δε δικαιολογείται ένας τέτοιος στίχος στο μέσον. γ) Δέχεται για θέμα της επιστολής «το κάλυμμα της κεφαλής των γυναικών και την υποταγή της στον άνδρα». Γι'αυτό το λόγο συμπεραίνει ότι η περικοπή Α'Κορ.11,2-16 έχει δευτερεύουσα αξία σε σχέση με τη διακήρυξη ισότητος του στχ. Γαλ.3,28, με την οποία έρχεται σε αντίθεση[19] και ότι σκοπός του Παύλου είναι να καταστείλει ενθουσιαστικές τάσεις των γυναικών, που θεμελιώνονται σε ελευθερίες, και φθάνουν ακόμη μέχρι και την ξεδιάντροπη συμπεριφορά[20].

Οι απόψεις αυτές του J.Weiss, οι οποίες συνεχίζουν να επηρεάζουν κι άλλους ερμηνευτές, δεν είναι πειστικές, διότι η λέξη «ἐπαινῶ» δεν αναφέρεται μόνο στον εισαγωγικό στχ.2 του κεφαλαίου 11. Επαναλαμβάνεται στο στχ.11,17 σε αρνητικό τύπο «οὐκ ἐπαινῶ» και έπειτα πάλι στο στχ.22 σε μορφή ερωταπόκρισης «ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ», στοιχεία που προδίδουν ομοιογένεια και συνοχή στο κεφ. 11. Από τις τρεις αυτές επαναλήψεις του ρήματος «ἐπαινῶ» ο W.M.O.Walker, JR[21] επεσήμανε μόνο τις δύο πρώτες για να υποστηρίξει, ότι το κείμενο 11,3-16 είναι μεταγενέστερη προσθήκη. Για να ενισχύσει την άποψή του, υπογραμμίζει τις παραλλαγές, που παρουσιάζει ο στχ.17 στη χειρόγραφη παράδοση στις λέξεις «παραγγέλλω» και «ἐπαινῶ» και επιπλέον υποστηρίζει ότι η περικοπή διακόπτει τη σκέψη του Παύλου που αναφέρεται στο φαγητό και στο ποτό (στχ.10,31-32 και στχ.11,20-21)[22].

---

19. Weiss, Υπόμνημα, σ.268.

20. Weiss, Υπόμνημα, σ.268-269.

21. Walker, Paul's views, σ.98-99.

22. Την άποψη του Walker για τη στενότερη συνάφεια που έχει θέμα

Τις παραπάνω απόψεις του Walker θεωρεί μη πειστικές ο J.Murphy-O'Connor. Το πρώτο επιχείρημα, ότι δηλαδή είναι προσθήκη το κείμενο που βρίσκεται ανάμεσα σε δύο στίχους που περιέχουν τις ίδιες λέξεις[23], ο Murphy-O'Connor το θεωρεί αβάσιμο[24]. Το πρόβλημα βρίσκεται, κατά τη γνώμη του, στη δυσκολία να κατανοηθεί η σκέψη του Παύλου και σε τίποτε άλλο[25].

Το δεύτερο επιχείρημα, σχετικά με τις παραλλαγές του στχ.17 στη χειρόγραφη παράδοση, δε δικαιολογείται, γιατί αναφέρεται στις παραλλαγές δύο ρηματικών τύπων που επιτρέπουν την αλλαγή τους[26]. Για το τελευταίο επιχείρημα και το σπουδαιότερο ο Murphy O'Connor προβάλλει το λατρευτικό πλαίσιο μέσα στο οποίο βρίσκεται το κεφ.11[27]. Το πρώτο μέρος αναφέρεται, κατά τη γνώμη του, στο πρόβλημα του ενδύματος κατά τη δημόσια λατρεία[28], το οποίο όμως δεν συζητά καθόλου ο Walker. Έτσι υποστηρίζεται η αδιάσπαστη φιλολογική ενότητα του κεφ.11[29], που ενισχύεται με την τρίτη και τέταρτη αναφορά «ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ». Ώστε λοιπόν η λέξη «ἐπαινῶ» στον εισαγωγικό στχ.2 δε συνηγο-

---

το φαγητό και το ποτό υποστηρίζει επίσης ο Tropf, Women in Paul, σ.201.

23. Walker, Paul's views, σ.98.

24. Murphy-O'Connor, The non Pauline character, σ.615.

25. Meier, On the veiling, σ.212-226.

26. Murphy-O'Connor, The non Pauline character, σ.616.

27. Murphy-O'Connor, The non pauline character, σ.616.

28. O Murphy-O'Connor, Sex and logic, σ.482-500, δε δέχεται ότι θέμα της περικοπής είναι το πρόβλημα του ενδύματος στη λατρεία, αλλά το θέμα της ομοφυλοφιλίας.

29. Murphy O'Connor, The non Pauline character, σ. 616.

ρεί ούτε υπέρ της αρχής μιας νέας επιστολής ούτε υπέρ της μεταγενέστερης προσθήκης για την περικοπή 11,2-16.

Σχετικά με τους άλλους λόγους που προτείνει ο J.Weiss θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ακόμη τα εξής: Η χρήση του ρήματος «ἐπαινῶ» σε πολλούς τύπους δεν εμποδίζει, αντίθετα μάλιστα διευκολύνει τον Παύλο να κάνει υποδείξεις-παρατηρήσεις και να δίνει εντολές, να προτείνει θέσεις, ώστε το κεφ.11 να συνεχίζει ομαλά το ύφος των προηγούμενων κεφαλαίων,χωρίς να παρουσιάζει μια κάποια ιδιαιτερότητα. Ο έπαινος του Παύλου δεν είναι συναισθηματικός προσεταιρισμός (Captatio Benevolentiae[30]), αλλά παιδαγωγική πλαισίωση[31] αυτών που θα προσφέρει στην κοινότητα, ώστε να γίνουν εύκολα αποδεκτό. Στους κώδικες D F G Ψ, στο βυζαντικό κείμενο, σε λατινικές και συριακές μεταφράσεις μετά τον έπαινο προστίθεται η προσφώνηση «ἀδελφοί», στοιχείο που και αυτό ενισχύει τον παιδαγωγικό χαρακτήρα του επαίνου[32].

Εξάλλου και η ορολογία που χρησιμοποιείται στο στχ.2 με το «παρέδωκα-κατέχετε», χαρακτηριστική για το Ευαγγέλιο του αποστόλου Παύλου[33], δεν είναι απαραίτητο να εισάγει επιστολή. Παίρνει μάλλον θέση προλόγου, όπως στο κεφ. Α΄Κορ.15,για ν'αναπτυχθεί επί μέρους θέμα μεγάλης σημασίας, διότι έχει σχέση με το κήρυγμα του Ευαγγελίου.

Σχετικά με το αν πράγματι το θέμα που απασχολεί τον Παύλο

---

30. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.214.

31. Ο ιερός Χρυσόστομος διακρίνει τον παιδαγωγικό χαρακτήρα στον έπαινο του Παύλου, PG 61,213-214.

32. Πρβλ. αντίστοιχη περίπτωση στο στχ.15,1, Στογιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.98.

33. Η χαρακτηριστική αυτή παύλεια ορολογία αναγκάζει τον Cope, One step further, να θεωρεί παύλεια το στχ.2 και στο σημείο αυτό να διαφοροποιείται από τον Walker, τον οποίο κατά τα άλλα ακολουθεί.

στην περικοπή είναι το κάλυμμα της κεφαλής των γυναικών, μπορεί έντονα ν'αμφισβητηθεί, διότι ιστορικά δεν ισχύει σήμερα, αλλά και διότι δε λέγεται ρητά στο κείμενο, όπως συνήθως σ'άλλες περικοπές δίνεται ο τίτλος, π.χ. «περί δέ των ειδωλοθύτων» (8,1) ή «περί δέ των πνευματικών» (12,1). Μόνο με την προϋπόθεση ότι η περικοπή ανήκει στην επιστολή της πορνείας ενισχύεται το θέμα της καλύπτρας των γυναικών, γιατί συμβάλλει στη σεμνότητα, σωφροσύνη και υποταγή της στον άνδρα. Η προϋπόθεση όμως αυτή φορτίζει εκ των προτέρων ερμηνευτικά το κείμενο και δημιουργεί λανθασμένη εντύπωση.

Με την παραπάνω λανθασμένη προϋπόθεση διογκώνεται αδικαιολόγητα η αντίθεση που φαίνεται ότι υφίσταται μεταξύ της περικοπής και του στχ. Γαλ.3,28, που περιέχει τη βαπτισματική διακήρυξη ισότητας.

Μετά από τους παραπάνω λόγους δεν μπορεί να ευσταθεί η άποψη ότι η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 ανήκει στην αρχή μιας άλλης επιστολής του Παύλου με θέμα την πορνεία, ούτε πάλι ότι πρόκειται για μεταπαύλεια προσθήκη στο κείμενο. Η θέση στην οποία παραδόθηκε από τη χειρόγραφη μαρτυρία είναι η ευρύτερη ενότητα της Α΄Κορ. επιστολής του Παύλου και μάλιστα στη στενότερη συνάφεια των κεφ. 8-14 και όχι κεφ. 10-11,17-34, που δίνουν το πλαίσιο μέσα στο οποίο θα ερμηνευθεί η περικοπή.

γ. Η περικοπή στη στενότερη συνάφεια των κεφ. 8-14

Η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 στην κανονική επιστολή εισάγει το δεύτερο μέρος της[34]. Στο πρώτο μέρος της επιστολής αντιμετωπίζονται τα κοινωνικά προβλήματα της νέας χριστιανικής κοινότητας, όπως φατρίες, συναναστροφή με τους λεγόμενους πνευματικούς (κεφ. 1-4), πορνεία (κεφ. 5), εκδίκαση διαφορών ενώπιον ει-

34. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.[illegible]

δωλολατρών δικαστών (κεφ. 6), γάμος και αγαμία (κεφ. 7), όπως επίσης και τα ειδωλόθυτα (κεφ. 8-10). Το δεύτερο μέρος της επιστολής περιλαμβάνει τα κεφ. 11-14. Το κεφάλαιο 11 παίρνει θέση εισαγωγής στα επόμενα κεφάλαια 12-14, τα οποία συνδέει με τα προηγούμενα.

Αν και το κεφ. 11 κατέχει αυτή τη σημαντική θέση, παρατηρήθηκε[35] ότι δεν ταιριάζει φιλολογικά με τα επόμενα κεφ. 12-14. Διότι ενώ το κεφ. 12 ή το κεφ. 14 εισάγεται με τη χαρακτηριστική αναφορά στο συγκεκριμένο θέμα που απασχολεί τον Παύλο, δε συμβαίνει το ίδιο και για το κεφ. 11. Πράγματι, όπως προαναφέρθηκε στην προηγούμενη παράγραφο, το κεφάλαιο 11 εισάγεται με το «έπαινώ», το οποίο όπως αποδείχθηκε διασφαλίζει την αδιάσπαστη ενότητα του κεφ.11 και με κανένα τρόπο δε δικαιολογεί την απόσπασή του από την ενότητα των κεφ. 12-14. Εξάλλου το θέμα της περικοπής φαίνεται σύνθετο, ώστε να μη μπορεί να διατυπωθεί περιληπτικά.

Επιπλέον αν λάβει κανείς υπόψη του α) ότι το κεφ.11 αποτελεί αδιάσπαστη φιλολογική ενότητα και β) ότι το β΄μέρος της περικοπής (στχ.17-34) αναφέρεται σε λατρευτικά θέματα, δε δυσκολεύεται να το συνδέσει με την επόμενη ενότητα των κεφ. 12-14, τα οποία κι αυτά αναφέρονται στη λατρεία και στη χαρισματική ζωή κατά την επίσημη σύναξη της εκκλησίας. Κατά συνέπεια και το πρώτο μέρος του κεφ. 11 (στχ.2-16), που αναφέρεται στην προσευχή και την προφητεία, πρέπει να βρίσκεται στο πλαίσιο της λατρείας και της χαρισματικής ζωής, μέσα στο οποίο αναλύεται και ερμηνεύεται.

Ο στχ.11,1 «μιμηταί μου γίνεσθε καθώς κάγώ Χριστοῦ» συνδέει την περικοπή[36] με τα προηγούμενα κεφ.8-10. Ο στίχος αυτός συνιστά

35. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.213.

36. Ο Walker, Paul's views, σ.100, υποστηρίζει ότι ο στχ.11,1 συνδέεται άμεσα με το στχ.11,17, διότι το «τοῦτο» του στχ.17 ανα-

στους αναγνώστες του αποστόλου Παύλου να τον μιμηθούν, όπως και αυτός μιμείται το Χριστό, προφανώς στα σημεία που πραγματεύεται στα κεφ. 8-10[37]. Σ'αυτά ο Παύλος αναγνωρίζει τη γνώση, ελευθερία και εξουσία των πιστών για τη χρήση των ειδωλόθυτων, όπως ακριβώς παραδέχεται τα δικαιώματα που πρέπει να απολαμβάνει κι ο ίδιος, εφόσον έχει την αποστολική εξουσία. Όταν όμως η συνείδηση του αδύνατου αδελφού σκανδαλίζεται από τη γνώση των ισχυρών ή όταν χρειάζεται να γίνει αδάπανο το Ευαγγέλιο του Χριστού, τότε ο ίδιος ευχαρίστως παραιτείται από τα δικαιώματά του. Σ'αυτήν την παραίτηση καλεί τους πιστούς να τον μιμηθούν. Ο ασθενής λοιπόν αδελφός, για τον οποίο σταυρώθηκε ο Χριστός γίνεται το όριο της ελευθερίας και εξουσίας του πιστού.

Η κενωτική λοιπόν παραίτηση από τη δικαιωματική άσκηση εξουσίας και ελευθερίας και η λατρευτική και χαρισματική ζωή στην ενότητα του σώματος του Χριστού αποτέλεσαν το πλαίσιο, μέσα στο οποίο παραδόθηκε η παύλεια περικοπή Α'Κορ.11,2-16. Οι δύο αυτές σημαντικές προϋποθέσεις είναι οπωσδήποτε καθοριστικές και για το περιεχόμενό της, το οποίο εκτός των άλλων διεκδικεί και θέση όχι μόνο μέσα στη φιλολογική, αλλά και στη θεολογική ενότητα της επιστολής Α'Κορινθίους του αποστόλου Παύλου.

δ. Η περικοπή στη θεολογική ενότητα της επιστολής

Η θεολογική ενότητα της Α'Κορινθίους και η ενιαία θεολογική

φέρεται στη μίμηση. Έτσι δικαιολογεί βέβαια την άποψή του για την προσθήκη. Δεν μπορεί όμως κανείς ν'απορρίψει και τον παύλειο χαρακτήρα του στχ.2, ούτε και τη δυνατότητα στον Παύλο ν'ανοίξει καινούργια παρένθεση για λατρευτικά θέματα της σύναξης, ώστε να περάσει έπειτα και σε αταξίες που αφορούν συγκεκριμένα τα κυριακά δείπνα.

37. Γαλίτη, Η ουσία της ελευθερίας, σ.[illegible]

διδασκαλία, που διαπερνά όλη την επιστολή, απασχόλησαν τους ερμηνευτές. Η πλούσια θεματολογία της επιστολής και η αυτοτέλεια των θεμάτων δεν αφήνουν να φανεί εύκολα η κεντρική θεολογική έννοια που εκφράζεται από την επιστολή.

Η άποψη για την εσχατολογική έννοια υποστηρίχθηκε από τον Karl Barth[38] στις πανεπιστημιακές παραδόσεις του που αναφέρονται στην ερμηνεία του Α΄Κορ.15. Η πρόταση του Barth προϋποθέτει πραγματικά κριτήρια έρευνας[39], διότι παρουσιάζει μοναδικό θέμα της επιστολής την ανάσταση των νεκρών, την οποία αποδέχεται ως περιφραστική απόδοση της θεότητας στο θεό[40].

Στην εσχατολογική αυτή προοπτική, στην οποία τοποθετείται η επιστολή Α΄Κορινθίους αξιοπρόσεκτη είναι η ελικρινής ομολογία ότι το κεφ. 11 ορθώνεται ως πρώτο εμπόδιο[41]. Η διαπίστωση αυτή δια της εις άτοπον απαγωγής αποκαλύπτει το χριστολογικό περιεχόμενο του κεφ. 11, όπως επίσης και την πρώτη κοινωνική του έκφραση, στη λατρευτική σύναξη της Εκκλησίας. Θα μπορούσε κανείς να υπογραμμίσει, στο σημείο αυτό, την αδυναμία του K.Barth να εναρμονίσει την εσχατολογική διάσταση με τη χριστολογική και κοινωνική μέσα στη λειτουργική ζωή[42], αν και αυτός είναι που επεσήμανε τη χριστολο-

---

38. Barth, Die Auferstehung der Toten. Πρβλ. Σταγιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.25 και Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.22.

39. Με τον όρο πραγματικά κριτήρια χαρακτηρίζονται σύντομες φράσεις της προτεσταντικής διδασκαλίας, όπως sola fide, sola gratia κτλ., που τονίζουν την οικείωση της σωτηρίας με κάποιο αποκλειστικό μέσο ή πρόσωπο. Πρβλ. Σταγιάννου, Η Ανάσταση των νεκρών, σ.26 υποσ.38.

40. Σταγιάννου, Η Ανάσταση των νεκρών, σ.25-26.

41. Σταγιάννου, Η Ανάσταση των νεκρών, σ.25 υποσ.35.

42. Κατά τον π.Γ.Φλωρόφσκυ η εσχατολογία είναι εγκεκαινισμένη, Το σώμα, σ.50. Ο Γ.Πατρώνας,Σχέσις παρόντος και μέλλοντος,υποστηρίζει ότι στην ορθόδοξη θεολογία η εσχατολογία δεν είναι ούτε «μελλοντική» ούτε «πραγματοποιηθείσα», αλλά μπορεί να χαρακτηρισθεί ως «λειτουργική».

γική διάσταση του στχ.11,3, όπως θα δούμε παρακάτω[43].

Άλλη πρόταση διακρίνει στην επιστολή την προσπάθεια του Παύλου, που καταπολεμά την τάση υπεροχής μιας μερίδας απέναντι στα άλλα μέλη της κοινότητας, τα οποία και αυτά οργανώνονται για να αμυνθούν[44]. Με άλλα λόγια το κύριο θέμα της επιστολής είναι η απάντηση του Παύλου στο κήρυγμα εκείνων, που εμφανίζονται στις διάφορες πτυχές της καθημερινής ζωής και στις λατρευτικές συνάξεις της εκκλησίας[45].

Οι δύο παραπάνω προτάσεις είναι τόσο ισχυρές, ώστε να προτείνεται ο συνδυασμός[46] και των δύο μέσα στον οποίο μπορεί να εντοχθεί και η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16. Το βασικό ερώτημα όμως είναι με ποιό τρόπο μπορεί να γίνει αυτό, ενώ παράλληλα προβάλλουν και τα εξής επιμέρους: Αντιμετωπίζει ο Παύλος στην εκκλησία της Κορίνθου αντιπαράθεση ανάμεσα στα φύλα ή σε κάποιες ομάδες μεσα στις οποίες υπάρχουν και τα δύο φύλα; Παρουσιάζεται ο εσχατολογικός ενθουσιασμός μόνο στις γυναίκες, που εκδηλώνεται με ανδρική συμπεριφορά ή το ίδιο φαινόμενο παρατηρείται και στους άνδρες; Ποιό σχέση μπορεί να έχει η εσχατολογική τοποθέτηση του Παύλου με την κοινωνική και βιολογική σχέση των φύλων, με τη χριστολογική θεμελίωση της ανθρωπολογίας του, με τη λατρευτική ζωή και με την κενωτική παραίτηση από την εξουσιαστική στάση, στα πλαίσια δηλαδή στα οποία εντάσσεται η περικοπή; Ποιό λοιπόν είναι το συγκεκριμένο πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο Παύλος στην περικοπή 11,2-16 και ποια είναι η απάντηση που δίνει; Στην έρευνα αυτή τα ερωτήματα αυτά εκφράζουν το ζητούμενο.

43. Βλ. σχετ. ερμηνεία στχ.3, σ.265-312.

44. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.22.

45. Σταγιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.24-27.

46. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.23.

2. Η ΔΟΜΗ, ΤΟ ΘΕΜΑ ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΑΓΡΑΜΜΑ ΤΗΣ ΠΕΡΙΚΟΠΗΣ

α. Η δομή της περικοπής Α΄Κορ.11,2-16
β. Το θέμα της περικοπής
γ. Το διάγραμμα της περικοπής

α. Η δομή της περικοπής Α΄Κορ.11,2-16

Η ερμηνεία της περικοπής Α΄Κορ.11,2-16 προσκρούει σε σημαντικές δυσκολίες[1], που οφείλονται και στη μη ρητή αναφορά του θέματός της, αλλά και στην ποικιλία, εναλλαγή και επανάληψη λέξεων και εννοιών. Κεφαλή, κάλυμμα, εικόνα και κόμη είναι λέξεις που συνεχώς εμφανίζονται στο κείμενο, άλλοτε εναλλασσόμενες και άλλοτε με διαφορετική σημασία. Η εσωτερική δομή του κειμένου αφήνει τα επιχειρήματα να αλληλοσυμπλέκονται[2], αλλά και να εμφανίζουν μεγάλα χάσματα. Το θέμα της θέσης της γυναίκας σε σχέση με τον άνδρα επανέρχεται και εναλλάσσεται με το κάλυμμα της κεφαλής.

Το κοσμολογικό υλικό του κειμένου προϋποθέτει την ελληνιστική και ιουδαϊκή θεολογία[3] και επίσης τα λατρευτικά και κοινωνικά δεδομένα. Ο Παύλος, χωρίς να αρνείται τη φιλοσοφική λογική στο θέμα του, φαίνεται ότι προσπαθεί να θεμελιώσει μια εκκλησια-

---

1. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.188. Murphy O'Connor, Sex and Logic, σ.482εξ. και The non Pauline character, σ.617-618.

2. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.214.

3. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.214.

στική και λατρευτική τάξη. Ο Hans Conzelmann[4] ισχυρίζεται ότι ο τρόπος που εκτίθενται τα επιχειρήματα θα ταίριαζε μάλλον σε διαλογική συζήτηση σχολής, παρά σε επιστολικού τύπου πραγμάτευση θέματος.

Σε σχέση με την παρατήρηση αυτή του Conzelmann μια πιο προσεκτική μελέτη του κειμένου οδηγεί ευχερέστερα στη διάκριση και ταξινόμηση των επιχειρημάτων του Παύλου[5]. Με βάση τις ερμηνευτικές προσπάθειες που έγιναν[6], θα μπορούσαν να εντοπισθούν σε μια πρώτη προσπάθεια τα επιχειρήματα που βρίσκονται στους στχ. 4-16 και μπορούν να χαρακτηρισθούν ως κοινωνικά, ηθικά, θεολογικά βιολογικά, φιλοσοφικά,και εκκλησιολογικά.

Η λογική ταξινόμηση επιχειρημάτων αποτελεί μέρος της διαλεκτικής μεθόδου διδασκαλίας για την αποδεικτική θεμελίωση κάποιου θέματος. Αν προσέξει κανείς επίσης τη δομή των επί μέρους επιχειρημάτων του κειμένου που εξετάζουμε, μπορεί εύκολα να διαπιστώσει

4. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.214.

5. Ο Walker, Paul's views, σ.101, αν και συμφωνεί ότι η περικοπή παρουσιάζει σκοτεινά σημεία (σ.96), υποστηρίζει ότι τα κείμενα αυτά αποτελείται από τρία ξεχωριστά κείμενα, τα οποία δεν ανήκουν στον Παύλο, αλλά σε άγνωστους. Αυτός που τελικά τα συνέθεσε πρόσθεσε και τα στχ.2. Τα τρία αυτά τεμάχια από τα οποία αποτελείται η δομή της περικοπής είναι κατά τον Walker τα εξής: Α: 3,8-9,11,12 Β: 4-7,10,13,16 και Γ: 14,15. Πράγματι τα κείμενα αυτά παρουσιάζουν κάποια ομοιογένεια στο περιεχόμενό τους, και ίσως μπορούσε κανείς να τα δεχθεί σαν πρώτο υλικό στη σκέψη του Παύλου, που τελικά διαμορφώνεται και προωθεί τα κείμενα. Ο κατακερματισμός αυτός της περικοπής δεν βοηθάει στην κατανόησή της, διότι με τον τρόπο αυτό δεν αποδίδεται η συνθετική σκέψη του Παύλου.

6. Κατά την Kahler, Die Frau, σ.50-64, και κατά τον Schelkle, Die Braut, σ.99, τα επιχειρήματα του Παύλου προέρχονται από τη θεολογία της δημιουργίας, της παράδοσης και από το φυσικό δίκαιο ή από την παράδοση της δημιουργίας και της λύτρωσης. Κατά τον Fitzmyer, The angels of 1 Cor.11,10, διακρίνονται σε θεολογικά, φιλοσοφικά, εκκλησιολογικά και λατρευτικά.

στο υλικό, όχι μόνο ραββινικά στοιχεία, που συνίστανται κυρίως σε εναλλαγές και ερμηνευτικές αντικαταστάσεις, αλλά μπορεί επίσης να διακρίνει και την εβραϊκή κυκλική ή ελικοειδή σκέψη, στην οποία ανήκουν οι επαναλήψεις και οι απότομες προεκτάσεις, που παίρνουν ακόμη και μορφή εντολών. Στην εβραϊκή σκέψη[7], η οποία απηχεί την ευρύτερη σημιτική και αντιδιαστέλλεται από την ελληνική σκέψη, η πορεία των συλλογισμών έχει ελικοειδή χαρακτήρα. Δηλαδή η ανάπτυξη της σκέψης γίνεται με επανάληψη της προηγούμενης, στην οποία έπειτα εντάσσεται κάθε φορά το νέο στοιχείο και ούτω καθεξής. Ο εβραικός λοιπόν και ραββινικός τρόπος συνδυάζεται στην παύλεια περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 με τη διαλεκτική μέθοδο διδασκαλίας των φιλοσοφικών σχολών, όπως δείχνει η όλη επιχειρηματολογία του κειμένου.

Ποιός όμως είναι ο κεντρικός στίχος πάνω στον οποίο αναπτύσσονται τα επιχειρήματα, και πώς διαγράφεται στη σκέψη του Παύλου η κυκλική-ελικοειδής αυτή πορεία; Και ακόμη ποια ερώτηση συνδέει τον κεντρικό στίχο με την επιχειρηματολογία, η οποία σκοπό έχει να αποδείξει και να κατοχυρώσει την αλήθεια της θέσης του απ. Παύλου;

Εάν από την όλη περικοπή αφαιρεθεί η επιχειρηματολογία που εκτίθεται στους στχ.4-16, τότε απομένουν μόνο οι στχ.2 και 3. Ο στχ.2 είναι εισαγωγικός στην περικοπή και στη θέση του προλόγου, ενώ ο στχ.3[8] παίρνει κεντρική σημασία, γιατί απαντά στο αντικείμενο της έκφρασης «θέλω δέ ὑμᾶς εἰδέναι».Πράγματι ο στχ.3, που θα

---

7. Barr, Bibelexegese und moderne Semantic, σ.25εξ. Βλ. επίσης Wilder, Early christian Rhetoric.

8. Η θέση του στχ.3 όπως και το περιεχόμενό του αποτελεί πρόβλημα για τους ερμηνευτές. Πρβλ. Kahler, Die Frau, σ.46. Μια ομάδα θέλει το στχ.3 να στηρίζει τους επόμενους στίχους έτσι ώστε να φορτίζεται ερμηνευτικά απ'αυτούς. Βλ. υπομνήματα των Weiss, σ.262, Bachmann, σ.348, Meyer, σ.16εξ., Lietzmann/Kümmel, σ.81

μπορούσε να προσφέρει κατά συνεπτυγμένο τρόπο την άποψη του Παύλου για τη θέση του άνδρα και της γυναίκας στην εκκλησιαστική κοινότητα, παίρνει κεντρική θέση στην περικοπή και υπογραμμίζει το θέμα που τον απασχολεί.

Η μετάβαση όμως από το στχ.3 στο στχ.4 γίνεται κάπως απότομα, πράγμα που φανερώνει ότι στο σημείο αυτό θα μπορούσε να ερευνηθεί το ερώτημα που συνδέει την επιχειρηματολογία με τον κεντρικό στχ.3. Ποιό όμως είναι αυτό; Αν υποθέσουμε ότι ο στχ.3 κάλυπτε την άποψη του Παύλου και αυτή αν πράγματι ήταν κατηγορηματική, τότε τί ρόλο θα έπαιζε η παρακάτω επιχειρηματολογία; Μόνον αν στο στχ.3 υπάρχει κάποιο αδύνατο σημείο, θα δικαιολογούσε τα ερείσματα που επικαλείται ο Παύλος. Πράγματι είναι κατάδηλο ότι ο στχ.3 παρουσιάζει ένα αδύνατο στοιχείο, το οποίο εντοπίζεται στη θέση που τοποθετεί ο Παύλος τη γυναίκα, συγκεκριμένα σε σχέση μόνο με τον άνδρα και όχι με το Χριστό. Το προνόμιο της σχέσης με το Χριστό έχει μόνο ο άνδρας «θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός». Για το πρωτείο αυτό του άνδρα και τη δεύτερη θέση της γυναίκας αισθάνεται ο απόστολος Παύλος την ανάγκη να δικαιολογηθεί με την επόμενη επιχειρηματολογία.

Αν όμως για την εποχή εκείνη η επιχειρηματολογία δικαιολογεί ή στηρίζει τη θέση του Παύλου, αφήνει παράλληλα να φανούν και οι δυνατότητες που είχε ο Παύλος, προκειμένου να δώσει το απελευθερωτικό μήνυμα του Χριστού. Με τον τρόπο αυτό οι κοινωνικές, θρησκευτικές και ηθικές προϋποθέσεις (στχ.4-6), όπως επίσης και η θεολογική σκέψη (στχ.7-9) της εποχής του καθορίζουν τη διάδοση του ευαγγελικού κηρύγματος.

Στην ανάπτυξη της επιχειρηματολογίας στχ.4-16 ξεχωριστή θέση παίρνει ο στχ.10, διότι παρουσιάζει συμπερασματική μορφή, έτσι όπως εισάγεται με το «διὰ τοῦτο». Φαίνεται λοιπόν ότι η πρόταση αυτή συνδέεται άμεσα με το στχ.3 και παρουσιάζει το σκοπό του αποστόλου Παύλου. Πώς όμως ένα συμπέρασμα βρίσκεται στην πορεία

των επιχειρημάτων και μάλιστα στο μέσον; Η απάντηση στο ερώτημα μπορεί να είναι θετική, όταν λάβει κανείς υπόψη του την κυκλική λογική πορεία της σημιτικής σκέψης. Ειδικότερα με τη θέση του συμπεράσματος στο κέντρο της σκέψης—όπως παρατηρείται στην περικοπή— επιβεβαιώνεται το σχήμα αβ ... χ ... β'α', σύμφωνα με το οποίο ο κεντρικός στίχος δε βρίσκεται στο τέλος, αλλά στο μέσον του κειμένου[9].

Επί πλέον αξίζει να προσέξει κανείς τη σειρά που δίνει ο Παύλος στα δύο φύλα κατά τη διατύπωση των στίχων. Στους στχ.7.8 και 9 ο απόστολος δίνει την πρώτη θέση στον άνδρα και τη δεύτερη στη γυναίκα. Δεν πρέπει να είναι τυχαίο το γεγονός ότι στους στχ. 10.11 και 12 αναφέρεται πρώτα στη γυναίκα και μετά στον άνδρα. Η φιλολογική αυτή διαπίστωση ενισχύει την άποψη ότι ο στχ. 10 αναφέρεται αποκλειστικά στην αξιόλογη θέση της γυναίκας και όχι στην υποταγή της στον άνδρα. Η θέση αυτή αναλύεται περισσότερο στους επόμενους στχ.11-16, όπου αρχικά τοποθετείται σε θεολογική βάση η βιολογική προτεραιότητα της γυναίκας, χρησιμοποιείται στη συνέχεια η φιλοσοφική λογική σκέψη και τέλος οι προτάσεις του Παύλου περιβάλλονται από το εκκλησιαστικό κύρος.

Β. Το θέμα της περικοπής

Η δομή της περικοπής φανερώνει λοιπόν το θέμα που απασχολεί τον απόστολο Παύλο στα χωρία Α'Κορ.11,2-16, το οποίο δε φαίνεται να έχει σχέση μόνο με τη γυναίκα[10], αλλά και με τον άνδρα, τη θέση δηλαδή των φύλων στην επίσημη σύναξη της εκκλησίας. Το κάλυμμα της κεφαλής της γυναίκας[11] στις λατρευτικές συνάξεις ανήκει στην

9. Βασιλειάδη, LOGIA, σ.383 υποσ.16.

10. Murphy-O'Connor, Sex and Logic, σ.483.

11. O Jeremias, Der Sleier, σ.36, υποστηρίζει ότι το θέμα της περι-

επιχειρηματολογία του Παύλου, η οποία, έτσι όπως αναπτύσσεται, μπορεί να παίρνει και τη μορφή εντολών. Γι'αυτό δίνει την εντύπωση ότι αυτό που εντέλλεται είναι και το κεντρικό μ. ~υά του.

Δεν ασχολείται λοιπόν ο απόστολος Παύλος μ'ένα δευτερεύον θέμα που αφορά τη γυναικεία μόδα[12], το οποίο ως αναχρονιστικό μπορεί να υποβιβάζει την περικοπή από τη θέση που της ανήκει. Ούτε πάλι ασχολείται με θρησκευτικά έθιμα, που συνηθιζόταν στις μυστηριακές τελετές, ώστε στη θέση τους να εισάγει ιουδαϊκά αντίστοιχα[13]. Δεν φαίνεται επίσης ότι ο Παύλος ασχολείται με θέματα ομοφυλοφιλίας[14], ούτε προσπαθεί να καταστείλει κοινωνικές ελευθερίες που μ'ενθουσιαστικό[15] τρόπο εισάγονται στην εκκλησία. Ίσως να έχει υπόψη του και τέτοια θέματα, ώστε κατάλληλα να επενδύει την επιχειρηματολογία του. Το κεντρικό όμως θέμα συνίσταται στην προσφορά των θεμελιακών αρχών για τη θέση του άνδρα και της γυναίκας στην επίσημη σύναξη της εκκλησίας.

πτικής είναι το κάλυμμα στην ιουδαιοχριστιανική κοινότητα της Κορίνθου. Η Thompson, Hairstyles σ.113, η οποία μελετά τα αρχαιολογικά ευρήματα στην Αρχαία Κόρινθο σχετικά με το κάλυμμα και την κόμμωση, διακρίνει στην περικοπή Α'Κορ.11,2-16 ότι ο απ. Παύλος αφήνει τους Χριστιανούς ελεύθερους να προσλαμβάνουν τις συνήθειες της εποχής τους ανάλογα με το κλίμα, την κοινωνική θέση και την επαγγελματική δραστηριότητά τους.

12. Thrade, Ärger, σ.105. Πρβλ. Thyen, Nicht mehr, σ.181-183.

13. Lietzmann, Υπόμνημα, σ.53. Πρβλ.Losch, Christliche Frauen, σ.216εξ., Schüssler-Fiorenza,In memory of her,226-230.

14. Murphy-O'Connor, Sex and Logic, σ.483εξ.

15. Weiss, Υπόμνημα, σ.268-269.

γ. Το διάγραμμα της περικοπής

Μετά την παρουσίαση της δομής και του θέματος της περικοπής προτείνεται το εξής διάγραμμα:

Εισαγωγική προσφώνηση στχ.2 «Ἐπαινῶ δέ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καί, καθώς παρέδωκα ὑμῖν, τάς παραδόσεις κατέχετε».

Πρώτη πρόταση του Παύλου στχ.3 «θέλω δέ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντός ἀνδρός ἡ κεφαλή ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλή δέ γυναικός ὁ ἀνήρ, κεφαλή δέ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός».

Πρώτη επιχειρηματολογία στχ.4-9:

- Επιχείρημα από την **κοινωνική, θρησκευτική και ηθική παράδοση** στχ.4-6 «πας ἀνήρ προσευχόμενος ἤ προφητεύων κατά κεφαλῆς ἔχων καταισχύνει την κεφαλήν αὐτοῦ. πᾶσα δέ γυνή προσευχομένη ἤ προφητεύουσα ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ καταισχύνει τήν κεφαλήν αὐτῆς· ἕν γάρ ἐστιν καί τό αὐτό τῇ ἐξυρημένῃ. Εἰ γάρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καί κειράσθω· εἰ δέ αἰσχρόν γυναικί το κείρασθαι ἤ ξυρᾶσθαι, κατακαλυπτέσθω».
- Επιχείρημα από τη **θεολογική παράδοση**:

α) Η βιβλική δημιουργία του ιερατικού κώδικα στον Παύλο στχ.7 «Ἀνήρ μέν γάρ οὐκ ὀφείλει κατακαλύπτεσθαι τήν κεφαλήν εἰκών καί δόξα θεοῦ ὑπάρχων· ἡ γυνή δέ δόξα ἀνδρός ἐστιν».

β) Η βιβλική δημιουργία της γιαχβικής παράδοσης στον Παύλο στχ.8-9 «οὐ γάρ ἐστιν ἀνήρ ἐκ γυναικός ἀλλά γυνή ἐξ ἀνδρός· καί γάρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνήρ διά τήν γυναῖκα ἀλλά γυνή διά τόν ἄνδρα».

Δεύτερη και συμπληρωματική πρόταση στχ.10 «Διά τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνή ἐξουσίαν ἔχειν ἐπί τῆς κεφαλῆς διά τούς ἀγγέλους».

Δεύτερη επιχειρηματολογία στχ.11-16:

- **Θεολογικό-βιολογικό** επιχείρημα στχ.11-12 «Πλήν οὔτε γυνή χωρίς ἀνδρός, οὔτε ἀνήρ χωρίς γυναικός ἐν κυρίῳ· ὥσπερ γάρ ἡ γυνή

ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καί ὁ ἀνήρ διά τῆς γυναικός· τά δέ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ».

- **φιλοσοφική** θεώρηση της επιχειρηματολογίας στχ.13-15 «Ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε· πρέπον ἐστίν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ Θεῷ προσεύχεσθαι; οὐδέ ἡ φύσις αὐτή διδάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνήρ μέν ἐάν κομᾷ ἀτιμία αὐτῷ ἐστιν, γυνή δέ ἐάν κομᾷ δόξα αὐτῇ ἐστιν; ὅτι ἡ κόμη ἀντί περιβολαίου δέδοται αὐτῇ».
- **εκκλησιολογικό** επιχείρημα στχ.16 «Εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδέ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Θεοῦ».

3. ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗΝ ΠΕΡΙΚΟΠΗ (ΣΤΙΧΟΣ 2)

«Ἐπαινῶ δὲ ὑμᾶς ὅτι πάντα μου μέμνησθε καὶ καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε».

Η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 εισάγεται με τον έπαινο του Παύλου προς τους Κορινθίους. Ο απόστολος Παύλος τους επαινεί, γιατί ενθυμούνται όλα όσα τους παρέδωσε και κρατούν τις παραδόσεις. Σίγουρα οι λέξεις «πάντα» και «παραδόσεις» δεν αφορούν απλώς έθιμα[1], αλλά αναφέρονται στο Ευαγγέλιο του Χριστού[2] και στον τρόπο που βιώνεται στην πράξη. Άλλωστε θα ήταν απαράδεκτο τα μέλη της Κορινθιακής κοινότητας να μη διακρίνονται για θεμελιακά θέματα πίστης, εφ'όσον άκουσαν το κήρυγμα του αποστόλου, έστω κι αν το ειδωλολατρικό περιβάλλον, οι παλιές συνήθειες, αλλά και η ιδιαιτερότητα των Κορινθίων δημιουργούν ορισμένα προβλήματα.

Αξίζει εδώ να αναφερθεί η παρατήρηση του Bornkamm[3] που σχετίζεται με τη σημασία και τη δομή του συνόλου του κεφ.11. Κατά τη γνώμη του το κεφ. 11 διασώζει τη δομή που υπήρχε στις λατρευτικές συνάξεις των πρώτων εκκλησιαστικών κοινοτήτων. Έτσι τα δύο μέρη του κεφαλαίου 11 α) στχ.2-16 και β) στχ.17-34 αντιστοιχούν στο κήρυγμα και την ευχαριστία, μέρη τα οποία μέχρι σήμερα συνθέτουν τη λατρεία της εκκλησίας. Πράγματι η παρατήρηση αυτή σε συσχέτιση με την ορολογία του στχ.2 «παρέδωκα - κατέχετε» ή του στχ.23 «παρέλαβον - παρέδωκα», που αφορά στην ευχαριστία, μπορεί να προσδίδει στην περικοπή ιδιαίτερο κύρος και αξία, αφού έχει άμεση σχέση με το παύλειο κήρυγμα.

1. Ο Wolff, Υπόμνημα, σ.69, πιστεύει ότι η λέξη «παραδόσεις» αναφέρονται σε πρακτικά θέματα.

2. Σταγιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.104-108.

3. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes, σ.113 υποσ.2. Πρβλ. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.213 υποσ.9.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΤΟ ΝΕΟ ΘΕΟΛΟΓΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ
ΤΗΣ ΒΙΒΛΙΚΗΣ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑΣ ΤΟΥ ΑΝΘΡΩΠΟΥ
ΚΑΙ Η ΘΕΣΗ ΤΩΝ ΔΥΟ ΦΥΛΩΝ Σ'ΑΥΤΗΝ
(ΣΤΙΧΟΣ 3)

Ο Απόστολος Παύλος επαινεί τους Κορινθίους χριστιανούς με το στχ.2, διότι θυμούνται όλα όσα τους κήρυξε για το Ευαγγέλιο του Ιησού Χριστού και ακόμη διότι ακολουθούν πιστά όσα τους παρέδωκε. Αισθάνεται όμως την ανάγκη να τους δώσει νέα συμπληρωματικά στοιχεία, για να ξεπεράσουν στην πράξη συγκεκριμένα προβλήματα, τα οποία όπως αναφέρθηκε, σχετίζονται με τη θέση του άνδρα και της γυναίκας στην επίσημη σύναξη της εκκλησίας. Τί όμως ακριβώς συμβαίνει στην χριστιανική κοινότητα της Κορίνθου δεν φαίνεται ακόμη καθαρά.

Το καινούργιο λοιπόν που θέλει να μεταδώσει ο Παύλος στην Εκκλησία της Κορίνθου είναι: «θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός» (στχ.3).

1. Η ΑΡΧΗ ΚΑΙ Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΚΤΙΣΗΣ

α. Η λέξη «κεφαλή»

β. Το χριστολογικό περιεχόμενο της λέξης «κεφαλή» στον απ. Παύλο

γ. Η νέα ερμηνευτική θεώρηση του στχ. 3

α. Η λέξη κεφαλή

Η λέξη «κεφαλή», που δεσπόζει στην περικοπή Α΄Κορ.11,2-16, στην οποία αναφέρεται εννέα φορές (στχ.3.4.5.7.10), κατέχει κεντρική θέση για την κατανόηση της παύλειας σκέψης. Η συχνή επανάληψη της λέξης «κεφαλή» φαίνεται ότι ανταποκρίνεται στα αισθητήρια των Κορινθίων χριστιανών. Πολύ πιθανό να χρησιμοποιείται ως «σλόγκαν»[1] σε μια εποχή που η πόλη της Κορίνθου βρίσκεται σε ανταγωνισμό με την πόλη των Αθηνών[2]. Μια λέξη λοιπόν σαν κι αυτή ενισχύει τη θέση των Κορινθίων στον ανταγωνισμό, αν λάβει κανείς υπόψη του, ότι η ονομασία Κόρινθος φέρεται να παράγεται ετυμολογικά από τη λέξη κάρα, κεφαλή, κρανίον, κορυφή[3]. Έτσι δικαιολογείται γιατί η λέξη «κεφαλή» δίνει στον Παύλο προσβάσεις για να περάσει σε πολλά επίπεδα προβληματισμού, όπως κοινωνικά, ηθικά, θεολογικά, βιολογικά και φιλοσοφικά, ώστε να πετύχει μια πλατειά και πολύπλευρη θεώρηση του θέματος που πραγματεύεται.

1. Weiss, Υπόμνημα, σ.269.

2. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.25.

3. Liddell-Scott, 2,600.

Στην πρώτη της σημασία η λέξη «κεφαλή» δηλώνει το μέρος του σώματος, στο οποίο βρίσκεται ο εγκέφαλος, που ελέγχει και ενώνει στο σύνολό του τον οργανισμό[4]. Μεταφορικά η λέξη σημαίνει την κορυφή και το ύψος[5], την αρχή ως χρονική αφετηρία[6], όπως επίσης και το τέλος[7]. Η λέξη μπορεί επίσης να φορτισθεί με τα στοιχεία της υπεροχής, του ηγεμονικού και καθοριστικού για τα υπόλοιπα μέλη[8], ενώ συναντάται και με την έννοια του προσώπου του όλου ανθρώπου[9] και της ζωής[10].

Με τέτοια βιολογική, τοπική, χρονική, κοινωνική και ατομική σημασιολογική φόρτιση στην ελληνική γλώσσα, η λέξη περνά στον ιουδαϊκό χώρο με τη μετάφραση των Ο΄, για να αποδώσει την εβραϊκή λέξη «ρος» και να εμπλουτισθεί με νέο περιεχόμενο.

Στα κείμενα των Ο΄κατά τον H.Schlier η λέξη χρησιμοποιείται

---

4. Bedale, Κεφαλή, σ.212.

5. Θεοκρίτου, Ειδύλλια 8,87. Ξενοφώντος, Ελληνικά, VII 2,8. Πρβλ. Schlier, Κεφαλή, σ.673.

6. Aetius, Placita philosophorum, 2,32,2.

7. Πλάτωνος, Τίμαιος 69Β, Φίληβος 66D, Γοργίας 505D, Αριστοφάνη, Πλούτος 649Γ, Φίλωνος, Στη θυσία του Άβελ, «κεφαλή δέ πραγμάτων έστι τό τέλος αύτῶν» 115AC, Βιός Μωυσέως 11,290, Περί ονείρων 1,66.

8. Ο Grudem, Kephale in greek literature, σ.38-59, ερεύνησε 2.336 παραδείγματα της λέξης «κεφαλή» σε 36 έλληνες αρχαίους συγγραφείς από τον 8ο αι. π.Χ. μέχρι τον 4ο αι. μ.Χ. και βρήκε 49 περιπτώσεις στις οποίες η λέξη «κεφαλή» χρησιμοποιείται μεταφορικά για πρόσωπα με αυξημένη αυθεντία και εξουσία.

9. Ομήρου, Οδύσσεια 2,237, Ιλιάδα II,55, Πινδάρου, Ολυμπιάς 7,67. Πλάτωνος, Ευθύδημος 283Ε. Αριστοτέλους, Πολιτικά 11,10 1272α,14. Ηροδότου, Ιστορία VIII,65 και IX,99. Αριστοφάνη, Ειρήνη 1063, Πλούτος 526.

10. Liddell-Scott 2,709. Ομήρου, Ιλιάδα Ρ,242, Λ,162, Οδύσσεια Β,237.

με τη βιολογική[11] της σημασία, με την τοπική[12], την ατομική[13] και την κοινωνική[14], κατά την οποία αυτός που κατέχει τη θέση της κεφαλής περιβάλλεται από κυριαρχική εξουσία, γίνεται οδηγός άλλων ανθρώπων.

Το κοινωνικό περιεχόμενο της λέξης «κεφαλή», που εκφράζει την έννοια της κυριαρχίας του ενός πάνω σ'ένα σύνολο ανθρώπων, ο St.Bedale[15] αρνείται να το δεχθεί για τη βιβλική λέξη «ρας», που αποδίδεται συνήθως με τη λέξη «κεφαλή». Από τις διάφορες σημασίες της λέξης «ρας» επεσήμανε[16] τις δύο κυριότερες: 1) την έννοια του κυριότερου μέρους σε σχέση με το σύνολο, του προσώπου δηλαδή που υπολογίζεται και 2) τη σημασία του πρώτου ή της αρχής με χρονική σημασία. Έτσι τονίζεται πρώτον η έννοια του αρχηγού μιας ομάδας ή της κεφαλής σε σχέση με πρόσωπα που δεν βρίσκονται κάτω από ελέγχουσα εξουσία, αλλά που αυτά αναγνωρίζουν την προτεραιότητα της κεφαλής[17]. Όταν η λέξη «ρας» σημαίνει την αυθεντία στην κοινωνική της σχέση, τότε αυτό σχετίζεται με την αρχαιό-

11. Γεν.28,11 40,16 48,14 3,15. Εξ.12,9 29,10. Ιώβ 2,7.

12. Γεν.8,5. Κριτ.9,25. Γεν.11,4 28,12. Β΄Βασ.2,25. Ιώβ 2,7.

13. Εξ.16,16. Αρ.1,2. Γεν.49,26. Δ΄Βασ.25,27.

14. Δευτ.28,13. Κριτ.10,18 11,8.9 11,11. Ησ.1,4εξ 7,8εξ. Δαν.32,38.

15. Bedale, Κεφαλή, σ.211, αναφορικά με τη φόρτιση της λέξης «κεφαλή» με ηγεμονική σημασία επισημαίνει ότι στους παύλειους στίχους Κολ.1,18 2,19 και Εφ.1,22 4,15 η λέξη παίρνει άλλο περιεχόμενο. Σ'αυτούς τονίζεται η σχέση ζωής και η δημιουργική αύξηση της ζωής και όχι η σχέση εξουσίας. Η παρατήρηση αυτή οδήγησε τον Bedale σε επισταμένη έρευνα του υπόβαθρου της βιβλικής λέξης «ρας».

16. Bedale, Κεφαλή, σ.212.

17. Bedale, Κεφαλή, σ.213.

τητα, τα πρεσβείο τιμής, δηλαδή ανάγεται στην προτεραιότητα κατά τη σειρά της χρονικής προέλευσης των υπάρξεων[18]. Με τη σημασία αυτή η λέξη «ρος» δηλώνει την αρχή των όντων, έννοια που συναντάται στο θηλυκό «ρεσίθ»[19].

Στη μετάφραση των Ο'η εβραική λέξη «ρος» αποδίδεται συνήθως με τη λέξη «κεφαλή». Στην περίπτωση όμως που η βιβλική λέξη περιέχει τη σημασία του «πρώτου» ή της «αρχής», οι Ο'χρησιμοποιούν τη λέξη «άρχή» (ρεσίθ)[20]. Παρατηρείται επίσης το φαινόμενο,κατά το οποίο η λέξη «ρος», όταν έχει την έννοια του οδηγού ή του προϊσταμένου να αποδίδεται από τους Ο'άλλοτε με την «κεφαλή»[21],μερικές φορές με τη λέξη «άρχή»[22],συνηθέστερα όμως με τις λέξεις «άρχων» ή «άρχηγός»[23].Για τη λέξη όμως «κεφαλή» το αποτέλεσμα είναι ότι εναλλάσσεται[24] με τη λέξη «άρχή» στη βιβλική γλώσσα, διότι και οι δύο συνδέονται με την εβραϊκή «ρος».'Ετσι η λέξη «κεφαλή» υποδηλώνει την άσκηση κυριαρχικής εξουσίας, την οποία δέχεται ο Schlier, χωρίς όμως να παύει να προϋποθέτει και την έννοια της **αρχής** του **είναι**, η οποία δεν στηρίζεται σε γνωστικές, αλλά σε καθαρά βιβλικές προϋποθέσεις[25].

---

18. Bedale, Κεφαλή, σ.213.

19. Bedale, Κεφαλή, σ.212. Γεν.1,1.

20. Bedale, Κεφαλή, σ.213. Ο Murphy O'Connor επιμένει ότι η έννοια της λέξης «κεφαλή» είναι η αρχή ή η αιτία ή η πηγή της ζωής. Sex and logic, σ.493 και Interpolations, σ.88.

21. Κριτ.11,11. Β'Βασ.22,44.

22. Εξ.6,25. Μιχ.3,1.

23. Γαλίτη, «'Αρχηγός», σ.56εξ.

24. Bedale, Κεφαλή, σ.213. Ησ.9,13-14.

25. Bedale, Κεφαλή, υποσ.2. Πρβλ. Schlier, Κεφαλή, σ.677.

Στην απόκρυφη γραμματεία η λέξη «κεφαλή» δεν εκφράζει τη βιβλική έννοια της υπαρκτικής αρχής, αλλά το αρχικό χάρισμα του Αδάμ και κατά συνέπεια του ιουδαϊκού λαού, που αναδεικνύεται ιδιαίτερο προνόμιο για κυριαρχία επί όλων των δημιουργημάτων[26] και μάλιστα των ειδωλολατρών[27]. Χρησιμοποιείται επίσης για να εκφράσει την ενότητα του Ισραήλ κάτω από μία κεφαλή[28].

Στον ειδωλολατρικό[29] κόσμο η λέξη «κεφαλή» παίρνει θεολογική και κοσμολογική σημασία.

Στην ινδική μυθολογία[30] ο κόσμος κατανοήθηκε ως τεράστιο σώμα του ύψιστου θεού. Ο ουρανός παίρνει τη θέση της κεφαλής του θεού, ο ήλιος των οφθαλμών του, τα σημεία του ορίζοντα γίνονται τα αυτιά του, η ατμόσφαιρα το σώμα του και η γη τα πόδια του. Η ιρανική κοσμολογία[31] επίσης είναι κυριαρχημένη από τα στοιχεία αυτά. Στην ελληνική αντίστοιχα συναντάται η θεοποίηση του σύμπαντος[32], δηλαδή ο θεός που εδώ ονομάζεται Δίας συγκεντρώνει στο κεφάλι και στο σώμα του το σύμπαν, το οποίο προέρχεται πάλι από την ουσία του θεού[33]. Η παράσταση αυτή συναντάται επίσης στο ορ-

26. Α΄Ενώχ 5,6. Β΄Ενώχ παράρτ.3,37. Σπήλαιο Θησ.2,22 3,1.

27. Α΄Ενώχ 45,2.

28. Διαθ.Ζαβ.9,4.

29. Αντί του τίτλου «ελληνιστικός και γνωστικός κόσμος» του Schlier, Κεφαλή, σ.675, χρησιμοποιείται ο γενικός όρος «ειδωλολατρικός κόσμος», διότι κρατείται αλλά και περικλείει την έννοια του γνωστικισμού.

30. Schlier, Κεφαλή, σ.675. ZB RGVEDA X,90.

31. Schlier, Κεφαλή, σ.675.

32. Ησιόδου, Θεογονία 1,3-5 2,1-5 κτλ.

33. Ορφικό απόσπασμα 168: «Ζεύς πρῶτος ἐγένετο, Ζεύς ὕστατος ἀρχικέραυνος, Ζεύς κεφαλή. Ζεύς μέσσα, διός δ'ἐκ πάντα τέτυ-

φικό απόσπασμα 167 και στο υπόβαθρο του ελληνικού κειμένου «περί εβδομάδων»[34] κεφ.6 παρ.1, των οποίων συνέχεια θεωρείται ο χρησμός[35] του Σέραπη προς τον Βασιλέα Νικοκρέοντα της Κύπρου:

Εἰμί θεός τοιόσδε μαθεῖν, οἷον κι ἐγώ εἴπω·
οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστήρ δέ θάλασσα,
γαῖα δέ μοι πόδες εἰσί, τά δ'οὔατ'ἐν αἰθέρι κεῖται,
ὄμμα τε τηλαυγές λαμπρόν φάος ἠελίοιο».

Το κείμενο αυτό θεωρείται παράλληλο με ανάλογη αναφορά που γίνεται στους μαγικούς παπύρους[36], όπου λέγονται τα εξής για τον παντοκράτορα: «οὗ καί ὁ ἥλιος, οὗ ἡ γῆ ἀκούσασα ἑλίσσεται,... καί οὐρανός μέν κεφαλή, αἰθήρ δέ σῶμα, γῆ πόδες, τό δέ περί σε ὕδωρ ωκεανός ... σύ εἶ Κύριος, ὁ γεννῶν και τρέφων καί αὔξων τά πάντα».

Σύμφωνα λοιπόν με τα κείμενα αυτά, τα ξεχωριστά μέρη ή τα στοιχεία του κόσμου είναι τα μέλη του σώματος του Θεού, ή ο Θεός είναι που φέρει τον σύμπαντα κόσμο «ἐν ἑαυτῷ». Ο Θεός ως κεφαλή, ενώ είναι το ύψιστο μέλος, αφού τοποθετείται στον ουρανό, δεν παύει να είναι ένα μέλος ανάμεσα στο άλλα, το σημαντικότερο, διότι αυτό γεννά, τρέφει και αυξάνει τα υπόλοιπα. Μαρτυρείται δηλαδή η έντονη επιθυμία του ανθρώπου για οντολογική σύνδεση Θεού-κόσμου, η οποία βέβαια εδώ εκφράζεται με την κατ'ουσία σχέση άκτιστου και κτιστού, θέση απαράδεκτη για τη βιβλική πίστη.

Η κοσμολογική και θεολογική έννοια της λέξης «κεφαλή» θυμίζει την κοσμολογική παράσταση του Αδάμ της ραββινικής αδαμολο-

κται ... Ζεύς βασιλεύς, Ζεύς αὐτός ἁπάντων ἀρχιγένεθλος. Πρβλ. Schlier, Κεφαλή, σ.675.

34. Ed. W.H. Roscher 1913.

35. Schlier, Κεφαλή, σ.675.

36. P.Leid, Preis Zauberpapyrus XII 243.

γίας[37], που παρουσιάζεται με τεράστιο σώμα να φθάνει από τη γη στον ουρανό και να καλύπτει τη γη από το ένα άκρο στο άλλο (μακροάνθρωπος). Σύμφωνα όμως με τη ραββινική σκέψη το σώμα του Αδάμ δεν παριστάνει τον κόσμο, αλλά τη συλλογική προσωπικότητα της ανθρωπότητας. Συνεχίζει δηλαδή την ανάπτυξη της βιβλικής σκέψης κάτω από την έντονη επιρροή ξένων στοιχείων, τα οποία μπορεί να έχουν σχέση με τον πρώτο άνθρωπο των Γνωστικών[38]. Η γνωστική σημασία της λέξης «κεφαλή», που συνδέεται με την περί λυτρωτού και λυτρωμένου σωτήρα διδασκαλία και προσδίδει στη λέξη σωτηριολογικό περιεχόμενο, φαίνεται ότι έχει μεταχριστιανικό χαρακτήρα,διότι το λυτρωτικό στοιχείο είναι άγνωστο τουλάχιστο μέχρι την εποχή του Φίλωνα, που ήταν σύγχρονος με τον απόστολο Παύλο[39].

Με βάση λοιπόν τα παραπάνω στοιχεία θα μπορούσε κανείς συμπερασματικά να υποστηρίξει το εξής: Η λέξη «κεφαλή» στη βιβλική της βάση περιέχει την έννοια της **αρχής του είναι** και της **αρχής ως εξουσίας**, ενώ στην ειδωλολατρική της προϋπόθεση υπαινίσσεται[40] τις περί θεού, κόσμου και ανθρώπου αντιλήψεις κι εκφράζει **τη σχέση ζωής**, δηλαδή την έντονη ανάγκη για την οργανική ενότητα του ανθρώπου και του κόσμου με το θεό.

Η λέξη «κεφαλή» έχει τη σημασία της **αρχής και σχέσης ζωής**, όπως και της **εξουσίας**. Με ποιά όμως έννοια από τις τρεις παραπάνω χρησιμοποιεί τη λέξη «κεφαλή» ο Απόστολος Παύλος;

---

37. Βλ. ραββινική αδαμολογία, σ.213.

38. Ο Jervell, Imago, σ.72 υποσ.3, παρατηρεί ότι η ραββινική παράσταση για τον Αδάμ έχει προέλευση ιουδαϊκή, αν και συνδέεται άμεσα επίσης με την γνωστική παράσταση για τον πρώτο άνθρωπο.

39. Schlier, Κεφαλή, σ.676.

40. Ο Καραβιδόπουλος, Προς Κολοσσαείς, σ.442-443 παρατηρεί ότι με τη λέξη «κεφαλή» στο στχ. Κολ.1,18 δίδεται η απάντηση της χριστιανικής πίστης στις αναζητήσεις της φιλοσοφικής σκέψης για την αρχή που διέπει και συνέχει σαν ψυχή τον κόσμο.

β. Το χριστολογικό περιεχόμενο της λέξης «κεφαλή» στον απ. Παύλο

Η λέξη «κεφαλή» χρησιμοποιείται από τον απόστολο Παύλο στους στχ. Εφ.1,21-22 4,16 5,23 και Κολ.1,18 2,19. Ξεχωριστή σημασία παίρνει ο στχ.Κολ.1,18[41], διότι ο ίδιος ο απόστολος Παύλος επεξηγεί τι εννοεί με τον όρο «κεφαλή».

«Καί αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλή τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ των νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτός πρωτεύων». Οι δύο δευτερεύουσες προτάσεις, η αναφορική και η τελική, δίνουν την ερμηνεία της λέξης «κεφαλή», που αντιστοιχεί απόλυτα με τις βιβλικές προϋποθέσεις της λέξης, διότι με σαφήνεια ο απόστολος Παύλος παραθέτει τη λέξη «ἀρχή», τη λέξη «πρωτότοκος» και τη φράση «πρωτεύων ἐν πᾶσιν», και όχι «ἐπί πάντων». Η λέξη «αρχή» παίρνει χρονικά και οντολογική σημασία, διότι ο Χριστός γίνεται η αρχή της καινής κτίσης που αρχίζει με την ανάστασή του. Η φράση «πρωτεύων ἐν πᾶσιν» μεταφράζεται συνήθως «πρώτος σ'όλα». Η κοινωνική όμως σημασία της λέξης «κεφαλή», όπως και η αντιστοιχία της με τη λέξη «πρωτότοκος», επιβάλλει την άποψη ότι η λέξη «πᾶσιν» είναι αρσενικού γένους και όχι ουδετέρου[42]. Εξάλλου και το αντίστοιχο παράλληλο του στχ. Κολ.1,18 στο στχ.Ρωμ.8,29 διατηρεί την ίδια σημασία «πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς». Είναι λοιπόν ο Χριστός «πρώτος μεταξύ όλων» και όχι πρώτος πάνω σ'όλους ή ἐπί πολλοῖς ἀδελφοῖς. Η τελική πρόταση «ἵνα γένηται» δείχνει ότι ο Χριστός ως κεφαλή δεν επιβάλλεται άνωθεν αυθαίρετα, αλλά αναγνωρίζεται ελεύθερα από όλους μετά από

41. Καραβιδοπούλου, Προς Κολασσαείς, σ.441-442.

42. Τρεμπέλα, Προς Κολασσαείς, σ.541.

συγκεκριμένα έργα, όπως την εκ νεκρών ανάσταση. Η ανάσταση του Χριστού αποδεικνύεται ο κυριότερος λόγος για να αναγνωρισθεί από όλους και όχι να επιβληθεί αυταρχικά επί όλων ότι αυτός είναι η αρχή και ο πρώτος της καινής κτίσης.

Η λέξη «κεφαλή» στο στχ. Εφ.5,23 υπομνηματίζεται[43] με βάση τη θυσία του Χριστού, η οποία στη σχετική αναφορά δίνεται ως μέτρο αγάπης στις σχέσεις του γάμου: «Καθὼς ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι» (Εφ.5,25-26). Η θυσία του Χριστού στο στίχο αυτό συνδυάζεται με το βάπτισμα και την ομολογία πίστης[44], που οπωσδήποτε προϋποθέτει την κατήχηση και τη διδαχή του Ευαγγελίου.

Τέλος ο Θεός δίνει στην Εκκλησία το Χριστό «ὡς κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα»,σύμφωνα με το στχ.Εφ.1,22, ως καταληκτική πράξη μιας προηγούμενης σειράς άλλων ενεργειών του για το Χριστό, που αποδεικνύουν «τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ» (1,19)[45], «ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι». Η κυριότητα του Χριστού δέ στρέφεται αυταρχικά προς την εκκλησία του με την οποία διατηρεί σχέση ζωής (Ιω.17,2), αλλά ενάντια στις δυνάμεις που διεκδικούν εξουσία και αυθεντία. Αυτές αποτελούν την εξουσία της φθοράς και της αμαρτίας, των δυνάμεων του σκότους, δηλ. του διαβόλου (Ματθ. 10,1 Λουκ.10,19 Ιω.12,31).

Η έννοια της σχέσης ζωής στη λέξη «κεφαλή» δίδεται από τον

43. Καραβιδοπούλου, Προς Εφεσίους, σ.205εξ.

44. Καραβιδοπούλου, Προς Εφεσίους, σ.209-210.

απόστολο Παύλο κατά ένα περιγραφικό τρόπο στους στχ. Εφ.4,15-16[46] «ἀληθεύοντες δέ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτόν τά πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή ὁ Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τό σῶμα συναρμολογούμενον και συμβιβαζόμενον διά πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ᾽ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνός ἑκάστου μέρους τήν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομήν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ» και Κολ.2,19[47] «καί οὐ κρατῶν τήν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τό σῶμα διά τῶν ἁφῶν καί συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον και συμβιβαζόμενον αὔξει τήν αὔξησιν τοῦ θεοῦ». Ο Χριστός λοιπόν ως κεφαλή, ως αρχή δηλαδή και σχέση ζωής δίνει την αφετηρία μιας καινούργιας εποχής για τη δημιουργία του θεού, είναι η αρχή της καινής κτίσης. Η ένταξη λοιπόν των πιστών στη ζωή του Χριστού, στη «μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων» (Κολ.1,12β), στη «βασιλεία τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ» (Κολ.1,13β) δεν προϋποθέτει μόνο τη ζωτική συνεχή σχέση ύπαρξης με το Χριστό στη νέα δημιουρ-

46. Ο J.Weiss, Υπόμνημα, σ.269, αρνείται να συσχετίσει το στχ. Α'Κορ.11,3 με τους στχ. Κολ.1,18 και 2,19, στους οποίους γίνεται λόγος για την οργανική ένωση των μελών της εκκλησίας με την κεφαλή. Πολύ περισσότερο αρνείται να αναφερθεί στο στχ. Α'Κορ.12, 12εξ, όπως και ο H.Conzelmann, Υπόμνημα, σ.215 υποσ.20. Δυσκολεύονται δηλαδή να δεχθούν την οργανική ενότητα στο σώμα του Χριστού, στην οποία έχει μερίδιο και η γυναίκα, πράγμα που κατά τη γνώμη τους δεν διδάσκει η περικοπή Α'Κορ.11,2-16. Οι προϋποθέσεις τους επίσης δεν τους βοηθούν να καταλάβουν τη σημασία της θέσης αρχής, όπως και ότι αυτός που βρίσκεται στη θέση αυτή είναι ένας ανάμεσα και μαζί με όλους και συναυξάνει μαζί τους και ο ίδιος. Ο Weiss όμως υποψιάζεται μια τέτοια άποψη, μπροστά στην οποία ομολογεί με ειλικρίνεια ότι η δυσκολία του πράγματι αποδυναμώνεται.

47. Η οργανική ενότητα των μελών της εκκλησίας με την κεφαλή της που τονίζεται στο στχ. Κολ.2,19 αντιστοιχεί με τον στχ. Εφ.4,15, στον οποίο η πρόθεση «εἰς» δεν έχει την έννοια του τελικού στόχου. Είναι απ'αρχής στο Χριστό και δεν έχει στόχο το Χριστό, Καραβιδοπούλου, Προς Εφεσίους, σ.169. Βρίσκεται στο Χριστό και αυξάνει σε οργανική σχέση μαζί του και σε ενότητα, όπως τονίζεται για το στχ. Κολ.2,19, Καραβιδοπούλου, Προς Κολασσαείς, σ.450.

γία, αλλά και την επέκταση της καινής κτίσης σ'όλο τον κόσμο. Η συνεχής εξάπλωση της καινής κτίσης γίνεται με την απελευθέρωση του ανθρώπου από την αυταρχική εξουσία των δυνάμεων του σκότους (Κολ.1,13α)[48]. Η υποταγή των εξουσιών αυτών στο Χριστό δίνει απεριόριστη χαρά στα μέλη της εκκλησίας, διότι έχουν μια τέτοια κεφαλή, δηλαδή μια τέτοια πηγή ζωής, η οποία διοχετεύει σ'αυτά τη δημιουργική εξουσιαστική δύναμη μαζί με τη χορήγηση ζωής. Έχουν δηλαδή οι πιστοί το δικαίωμα της πλήρους κοινωνίας και μετοχής στην κυριότητα του Χριστού επί των αντίθεων δυνάμεων (Α'Κορ.1,9), παράλληλα με τη διαρκή σχέση ζωής μαζί του. Με την προϋπόθεση λοιπόν αυτή της μετοχής στην εξουσία του Χριστού επί των αντίθεων δυνάμεων η λέξη «κεφαλή» περιέχει την έννοια της εξουσίας και κυριαρχίας.

Παρατηρούμε από τα παραπάνω ότι ο Παύλος με τη λέξη «κεφαλή» περιγράφει το απολυτρωτικό έργο του Χριστού, δηλαδή τη διδασκαλία, τη θυσία, την ανάσταση και την ένδοξη ενθρόνισή του υπεράνω πάσης εξουσίας. Ομολογεί ότι ο Ιησούς Χριστός δίνεται από το Θεό ως απαρχή της καινούργιας ανθρωπότητας[49], της οποίας η δημιουργία συντελείται μέσα στην εκκλησία. Η δυναμική λοιπόν της δημιουργίας της Βασιλείας του Θεού, της καινής κτίσης που συντελείται στην εκκλησία, προσφέρεται στα μέλη της ως κοινωνία στη δημιουργική αναστάσιμη και δοξασμένη δύναμη. Αυτή η δημιουργική δύναμη ζωής εκδηλώνεται και ως εξουσία καθυπόταξης των φθοροποιών δυνάμεων είτε αυτές απειλούν τον άνθρωπο εσωτερικά είτε του επιτίθενται εξωτερικά.

Χρησιμοποιεί λοιπόν ο απόστολος Παύλος τη λέξη «κεφαλή» με την έννοια αρχή και σχέση ζωής για την οργανική ένωση του Χριστού και των πιστών, ενώ την έννοια της εξουσίας μόνο προς τις δυνάμεις της φθοράς.

---

48. Καραβιδοπούλου, Προς Κολοσσαείς, σ.430.

49. Καραβιδοπούλου, Προς Εφεσίους, σ.104.

γ. Η νέα ερμηνευτική θεώρηση του στχ.3

Στην προσπάθεια να καταρριφθεί η ερμηνεία που καθοριζόταν από τις σχέσεις εξουσίας-υποτέλειας, παρουσιάσθηκαν στη δυτική ερμηνευτική παράδοση δύο τρόποι ερμηνείας του στίχου Α΄Κορ.11,3 «θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός».

Ο πρώτος τρόπος ερμηνείας[50] καταλύει τις σχέσεις που συνδέονται με τη λέξη «κεφαλή» και επεμβαίνει στο κείμενο με τη δημιουργία νέας σειράς σχέσεων. Έτσι παρουσιάζεται αυθαίρετα η γραμμή Θεός-Χριστός-άνδρας-γυναίκα[51] και για την κατανόησή της εισάγεται το γνωστικό σύστημα της απορροής[52]. Κατά τον τρόπο αυτό ο Χριστός τοποθετείται σε άμεση σχέση με το Θεό, ο άνδρας με το Χριστό, ενώ η γυναίκα εντάσσεται σε άμεση σχέση με το Χριστό και το Θεό μέσω του άνδρα. Η ερμηνεία αυτή καταλήγει να υποστηρίζει

50. Η κατάλυση των σχέσεων του στχ.3 γίνεται ευκολότερα, όταν ο στχ. 3 θεωρηθεί ότι δικαιολογεί την επόμενη επιχειρηματολογία. Η προοπτική αυτή υποστηρίχθηκε από τους Weiss, Υπόμνημα, σ.269, Bachmann, Υπόμνημα, σ.348, Meyer, Υπόμνημα, σ.16εξ. Υπάρχει βέβαια και η άλλη θεώρηση που θέλει το στχ.3 σε κεντρική και θεμελιακή θέση μέσα στην περικοπή, την οποία στηρίζει η επόμενη επιχειρηματολογία. Και σ΄αυτή όμως τη θεώρηση πάλι τονίζεται η υποταγή της γυναίκας, Schlier, Κεφαλή, σ.678,1 και Lietzmann/ /Kümmel, Υπόμνημα, σ.81, ενώ άλλοτε επισημαίνονται οι διαφορές των φύλων, Wendland, Υπόμνημα, σ.81.

51. Lietzmann/Kümmel, Υπόμνημα, σ.53.183. Weiss, Υπόμνημα, σ.270. Wendland, Υπόμνημα, σ.81. Dibelius, Von Stellung und Dienst der Frau, σ.36. Oepke, Ανήρ, σ.363.

52. Kasemann, Der Anteil der Frau, σ.202εξ. Greeven, Das rechte Verhaltnis von Mann und Frau, σ.9εξ. Kahler, Die Frau, σ.222 υποσ.192. Επίσης οι J.Weiss, Υπόμνημα, σ.270 και Conzelmann Υπόμνημα, σ.216 υποσ.27 στηρίζουν τη θέση αυτή της απορροής στις περί πρώτων ανθρώπων απόψεις του Φίλωνα.

και την υποταγή και την υποβάθμιση της γυναίκας,αλλά και την απομακρυσμένη από το Θεό θέση της[53]. Η άποψη αυτή όχι μόνο έρχεται σε αντίθεση με την ιστορική πρακτική της εκκλησίας, αλλά πολύ περισσότερο και με τη στάση του Παύλου σε ορισμένες τουλάχιστο σημαίνουσες γυναικείες προσωπικότητες.

Ο Karl Barth[54] ξεκίνησε τη δεύτερη θεώρηση του στίχου Α'Κορ. 11,3, όπου δίδει ιδιαίτερη σημασία στη σειρά των σχέσεων, όπως διατυπώθηκαν από τον Παύλο,χωρίς να επεμβαίνει στο κείμενο.Με προσοχή παρατήρησε ότι η σειρά των σχέσεων δεν είναι: α) 3γ «κεφαλή δὲ Χριστοῦ ὁ θεός» β)3α «παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν» και γ) 3β «κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ». Ούτε πάλι οι παραπάνω σχέσεις παρατίθενται αντίστροφα: 3β-3α-3γ, ώστε να δικαιολογείται κλίμακα υπεροχικής διαβάθμισης ή υποτιμητικής υποβάθμισης. Ο K.Barth θεωρεί ότι ένας τέτοιος τρόπος θεώρησης του στίχου είναι λανθασμένος και γι'αυτό «οδηγεί σε ασύνετες ερμηνείες». Η Charlotte von Kirschbaum[55] προχώρησε ένα βήμα πιο πέρα από την παρατήρηση του Barth και επεσήμανε ότι ο στίχος 3 διασώζει μιαν ανθρωπολογική έκφραση μεταξύ δύο χριστολογικών. Στη θεώρηση αυτή επικρίνει την πρώτη ερμηνεία, διότι τα στοιχεία που τη στηρίζουν καταρρίπτονται από μόνα τους. Σύμφωνα με τη δεύτερη ερμηνεία οι ανθρωπολογικές σχέσεις του άνδρα και της γυναίκας παραλληλίζονται αναλογικά και εντάσσονται στη νέα πραγματικότητα που δημιούργησε ο Χριστός στον κόσμο. Πλαισιώνονται δηλαδή από τις σχέσεις άνδρα--Χριστού και Χριστού-Θεού, έτσι ώστε η νέα πλαισίωση να απορρίπτει παλαιότερη τοποθέτηση, όπως επίσης και την αυτονόμησή τους.

Την τελευταία αυτή ερμηνευτική θεώρηση προϋποθέτει ήδη από

53. Weiss, Υπόμνημα, σ.270.

54. Kirchliche Dogmatik III/2, σ.374εξ.

55. Die wirkliche Frau, σ.42.

τα τέλη του 4ου και αρχές του 5ου αι. ο Ιωάννης ο Χρυσόστομος, όταν υπομνηματίζει το στίχο. Κύριο όμως μέλημά του είναι να αντιμετωπίσει τα μεγάλα θεολογικά προβλήματα, που συγκλονίζουν την εκκλησία του Χριστού κατά την εποχή του. Δε διστάζει να ξεκινήσει από τις ανθρωπολογικές σχέσεις για να κατανοήσει τις θεϊκές, ειδικά στο θέμα του ομοουσίου. Χωρίς δυσκολία υποστηρίζει «κεφαλή γυναικός ὁ ἀνήρ, ὁμοούσιος δέ ἡ κεφαλή τῷ σώματι, κεφαλή δέ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός, ὁμοούσιος ὁ Υἱός τῷ Πατρί»[56]. Έχει συνείδηση όμως ο ιερός πατήρ ότι το πρόβλημα του στίχου, δεν είναι το ομοούσιο, αλλά το **μεγάλο θέμα της αρχής**[57], το οποίο τον απασχολεί μόνο για τις εντός της θεότητας σχέσεις. Για τις σχέσεις στο θεό αρνείται να αποδεχθεί το πρότυπο που του δίνει η ανθρωπολογική κατάσταση[58], διότι αυτή κυριαρχείται από τις σχέσεις εξουσίας και υποτέλειας, εκμετάλλευσης και υποτίμησης. Προσλαμβάνει την **έννοια της αιτίας ζωής για τη θέση της αρχής** από τη διδασκαλία του Ευαγγελίου και ακολουθεί αντίστροφη πορεία απ'αυτήν που ακολούθησε για το ομοούσιο. Αντί δηλαδή να εισάγει ανθρωπολογικά στοιχεία στο θεό, ανάγει όσο είναι δυνατόν τις ανθρωπολογικές σχέσεις[59] στις αρχές που δίνει η σχέση Χριστού και θεού, όπως

56. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, PG 61,214.

57. Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, PG 61,214: «Ἀλλ'οὐ τὸ ἑτεροούσιον ἐντεῦθεν ἀποδεῖξαι βουλόμεθα, ἀλλ'ὅτι ἄρχεται, φησίν ... Οὐκοῦν καί ἐπί τοῦ Υἱοῦ καί τοῦ Πατρός ἑτέρως ἐκληπτέον ἡμῖν. Καί πῶς ἑτέρως ἐκληπτέον; φησί. Κατά το αἴτιον».

58. «Ἀλλ'ἑτέρως ἐκλαμβάνεις ἐπί γυναικός καί ἀνδρός τήν κεφαλήν, οὐχ ὡς ἐπί τοῦ Χριστοῦ». Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, PG 61,214.

59. Ο ιερός Χρυσόστομος αναγνωρίζει στη γυναίκα την ελευθερία και το ομότιμο σε σύγκριση με το Χριστό. «Καί γάρ εἴπερ ἀρχήν ἐζήτει εἰπεῖν καί ὑποταγήν ὁ Παῦλος, ὡς σύ φής, οὐκ ἄν γυναῖκα παρήγαγεν εἰς μέσον, ἀλλά δοῦλον μᾶλλον καί δεσπότην. Εἰ γάρ καί ὑποτέτακται ἡμῖν ἡ γυνή, ἀλλ'ὡς γυνή, ἀλλ'ὡς ἐλευθέρα καί ὡς ὁμότιμος. Καί ὁ Υἱός δέ, εἰ καί ὑπήκοος γέγονε τῷ Πατρί, ἀλλ'ὡς Υἱός Θεοῦ, ἀλλ'ὡς Θεός», PG 61,214-215.

έχει αποκαλυφθεί.

Έτσι ανοίγεται μια νέα προοπτική θεώρησης του στίχου, κατά την οποία επικρατεί ο παράλληλος συσχετισμός των σχέσεων, ενώ η λέξη «κεφαλή» φορτίζεται με την έννοια της **αιτίας ζωής** και όχι της εξουσίας και υποτέλειας.

Η ερμηνεία αυτή ενισχύεται ακόμη περισσότερο, αν κανείς προσέξει την παύλεια σύνταξη του στίχου. Δεν είναι αρκετό να υπογραμμισθούν και να διατηρηθούν οι σχέσεις οι οποίες αναφέρονται στο στίχο 3, ούτε μόνο η σειρά με την οποία δίνεται η χριστολογική πλαισίωσή τους. Εκείνο που οφείλουμε να επισημάνουμε ιδιαίτερα είναι ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνονται οι σχέσεις αυτές. Την πρώτη θέση σ'αυτές δεν παίρνει αυτός που έχει τη θέση της κεφαλής, αλλά αυτός που συνδέεται μαζί της, δηλαδή αντίστοιχα ο άνδρας, η γυναίκα και ο Χριστός. Η διατύπωση αυτή φανερώνει ότι ο στίχος εκφορτίζεται από τη σημασία της εξουσίας και προσλαμβάνει την προσωπική αγαπητική αναφορά στην οποία θεμελιώνεται η ενότητα της ζωής. Η διατύπωση του στίχου λοιπόν ενισχύει τη σχέση ζωής και αγάπης, όχι όμως της κυριαρχίας. Στην προοπτική αυτή η γυναίκα δεν κατέχει την υποτιμημένη και κατώτερη θέση, αλλά βρίσκεται στο κέντρο των σχέσεων. Είναι εκείνη που σηκώνει και κρατά στα χέρια της όλο το βάρος της προσωπικής αγαπητικής κίνησης και αναφορικής σχέσης ζωής.

Έτσι λοιπόν η νέα θεώρηση του στίχου Α'Κορ.11,3 ούτε καθορίζεται από δομές εξουσίας ούτε ισοπεδώνει τις σχέσεις. Οι σχέσεις των προσώπων, η σειρά με την οποία αναφέρονται και η αγαπητική δόμησή τους είναι τα τρία θεμελιακά στοιχεία, που ανοίγουν τη νέα προοπτική ερμηνείας του στίχου.

2. Η ΣΧΕΣΗ ΧΡΙΣΤΟΥ ΚΑΙ ΘΕΟΥ, ΟΠΩΣ ΕΧΕΙ ΑΠΟΚΑΛΥΦΘΕΙ, ΠΡΟΤΥΠΟ ΓΙΑ ΤΙΣ ΔΙΑΠΡΟΣΩΠΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ (ΣΤΙΧΟΣ 3γ)

α. Εισαγωγικά για την ερμηνεία του στχ. 3γ

β. Η εξ αποκαλύψεως σχέση Χριστού και Θεού του στχ. 3γ

γ. Ισότητα ή υποταγή στη σχέση Χριστού - Θεού

α. Εισαγωγικά για την ερμηνεία του στχ. 3γ

Με την ερμηνευτική ανάλυση η λέξη «κεφαλή», που δεσπόζει κατά χαρακτηριστικό τρόπο στα κείμενα, αποδεικνύεται ότι έχει άμεση εννοιολογική εξάρτηση από την εβραϊκή λέξη «ρος».Η έννοια εξάλλου της αρχής,της πηγής και σχέσης ζωής,που αποδίδεται από τον Παύλο με τη λέξη «κεφαλή», αποδίδει επίσης και τη λέξη «ρεσίθ», η οποία έχει σημαντική θεολογική θέση. Διότι η λέξη «ρεσίθ»[1] γίνεται στην ιστορία του Ισραήλ ο θεολογικός τόπος, στον οποίο εμφανίζονται οι έννοιες της Σοφίας και του Νόμου, τα κεντρικά δηλαδή σημεία αναφοράς της σοφιολογικής και ραββινικής θεολογίας αντίστοιχα. Με τη θεμελιακή αυτή προϋπόθεση γίνεται κατάδηλο ότι ο απόστολος Παύλος, όταν αποδίδει στον Ιησού Χριστό τον τίτλο «κεφαλή» όχι μόνο διακονεί ένα νέο στάδιο της αποκάλυψης του Θεού του Ισραήλ, αλλά προπάντων πραγματεύεται θεμελιακά θέματα πίστης και ζωής.

1. Αδαμτζίλογλου, Ιω.8,25, σ.181-186.

Πιο συγκεκριμένα η λέξη «ρεσίθ», με την οποία αρχίζει η Γένεση(στχ.1,1), παίρνει τη σημασία της αρχής των όντων, της θέσης δηλαδή του Θεού.Κατά την εποχή του ελληνιστικού Ιουδαϊσμού τη θέση αρχής παίρνει η Σοφία του Θεού,στην ανάγκη να διακριθεί από την ανθρώπινη ελληνική και ανατολική σοφία[2]. Αυτή γίνεται το θεολογικό σημείο αναφοράς «παρά τῷ θεῷ», για να παραδώσει έπειτα τη θέση της στο Νόμο του Θεού, ως έκφραση του θελήματός του και της δημιουργικής δύναμης. Γι'αυτό το λόγο ο Νόμος ανάγεται προ της δημιουργίας, παίρνει τη θέση της αρχής «ρεσίθ», ανήκει στο Θεό και γίνεται το κέντρο αναγωγής της θεολογικής σκέψης του ραββινικού Ιουδαϊσμού[3]. Έτσι από την ιστορική της πορεία η λέξη «ρεσίθ», που βρίσκεται στο υπόβαθρο της λέξης «κεφαλή», δεν καθορίζει μόνο την αρχή των όντων κατά τη δημιουργία, αλλά παράλληλα γίνεται η παραδοσιακή λέξη που εκφράζει τις εν τω Θεώ σχέσεις[4].

Η λέξη «κεφαλή» λοιπόν έχοντας πλούσιο βιβλικό υπόβαθρο με την εννοιολογική της συγγένεια προς τις εβραϊκές λέξεις «ρος» και «ρεσίθ», γίνεται συγχρόνως και συνώνυμη με τη λέξη «εἰκών», η οποία και αυτή κατά την ελληνιστική εποχή εκφράζει τις κατ'ουσίαν σχέσεις με το πρωτότυπο[5]. Όπως όμως εύκολα καταλαβαίνει κανείς με βάση τις προυποθέσεις που έχει ο Παύλος,η λέξη «κεφαλή» στη σκέψη του διακρίνεται για χαρακτηριστικά στοιχεία, τα οποία

---

2. Hengel, Judentum und Hellenismus, σ.275εξ. 292εξ.

3. Hengel, Judentum und Hellenismus, σ.307εξ.

4. Όταν ο ελληνιστικός και ραββινικός Ιουδαϊσμός ανάγει τη Σοφία και το Νόμο σε θεϊκές κατηγορίες συνδέοντάς τες με το Γεν. 1,1, προετοιμάζει τη γλωσσική έκφραση των «ἐν τῷ θεῷ» σχέσεων, αν και δε φαίνεται καθαρά η υποστασιοποίηση της Σοφίας και του Νόμου ή Λόγου του Θεού. Αδαμτζίλογλου, Ιω.8,25, σ.183-185.

5. Καραβιδοπούλου, «Εἰκών Θεου», σ.19.

δεν μπορεί να αποδώσει η λέξη «εἰκών». Όπως για παράδειγμα:

α) η άμεση συνέχεια του Ευαγγελίου του Χριστού με την ιστορική αποκάλυψη του θεού του Ισραήλ,

β) ένα νέο στάδιο της αποκάλυψης και συνεπώς και της θεολογικής σκέψης,

γ) ένα τριαδικό και συγχρόνως ενοποιημένο σχήμα σκέψης, για τις κατ'ουσίαν εν τω θεώ σχέσεις, που προκύπτει από την άμεση σχέση της παράδοσης. Είναι αξιοσημειωτο ότι το σχήμα αυτό δημιουργήθηκε στο πεδίο αντιπαράθεσης και συνάντησης του Ιουδαϊσμού με τον ειδωλολατρικό κόσμο[6] και όχι της διάσπασής του.

Το εννοιολογικό υπόβαθρο της λέξης «κεφαλή», που καθορίζεται από τη σημασία και τη θεολογική χρήση της εβραϊκής λέξης «ρεσίθ» ανοίγει δύο θεωρητικές προοπτικές[7]: Η μία προσφέρει τις προϋποθέσεις για τη θεώρηση της περί θεού αντίληψης και η άλλη της δημιουργίας ή καλύτερα της οικονομίας του θεού για τον άνθρωπο και την κτίση. Ο στχ. Α΄Κορ.11,3 παρουσιάζει τον απόστολο να χρησιμοποιεί και τις δύο σφαίρες προοπτικής που ανοίγονται με τη λέξη «κεφαλή», διότι με το 3α κάνει λόγο για τη δημιουργία του νέου ανθρώπου «ἐν Χριστῷ», ενώ στο 3γ προσδιορίζεται θεολογικά η σχέση Χριστού και θεού.

β. Η εξ αποκαλύψεως σχέση Χριστού και θεού του στχ.3γ

Στη θεολογική προσπάθεια υπεράσπισης του Ιουδαϊκού μονοθεϊσμού από κάθε ειδωλολατρική προσβολή κατά την ελληνιστική εποχή

---

6. Hengel, Judentum und Hellenismus, σ. 196-462.

7. Καραβιδοπούλου, Πρας Κολοσσαείς, σ.441 σημειώνεται η άποψη του Masson, ότι ο στχ. Κολ.1,18 αποτελεί «μετάβαση από της θεολογίας εις την οικονομίαν».

διαμορφώνεται η παράσταση της Σοφίας, που τοποθετείται στην αρχή δίπλα και εν τω Θεώ, τη θέση της οποίας παίρνει ο Νόμος κατά την εποχή του ραββινικού Ιουδαϊσμού. Ο απ.Παύλος στο νέο στάδιο της αποκάλυψης του Θεού «ἐν Χριστῷ» το οποίο ο ίδιος βιώνει, αντιπροτείνει τη φράση «κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ Θεός».

Η πρόταση αυτή είναι άπαξ λεγόμενο του αποστόλου Παύλου και δεν παρουσιάζει παραλλαγές ή αλλοιώσεις στη χειρόγραφη παράδοση. Η σημασία της επικεντρώνεται στη λέξη «κεφαλή», η οποία, όπως προέκυψε από την ανάλυσή της, ανάγει την αρχή και τη σχέση ζωής του Χριστού στο Θεό. Η σημασία της φράσης έγκειται στο ότι ο διακηρυσσόμενος από τον Παύλο Χριστός δεν αποτελεί αυτοτελή και αυτόνομο θεό δίπλα στον ένα και μοναδικό Θεό των Ιουδαίων. Όταν ο Παύλος αποδίδει την αρχή της θεότητας του Ιησού στο Θεό του Ισραήλ και τον κατανοεί σε συνεχή σχέση ζωής μαζί του,διατρανώνει την κατ'ουσίαν οργανική σχέση και ενότητα του Χριστού με το Θεό[8], όπως ακριβώς λειτούργησαν στην ιστορία η Σοφία και ο Νόμος. Τώρα τη θέση τους παίρνει ο Χριστός. Για τον Παύλο ο Χριστός είναι η Σοφία του Θεού[9]. Είναι αυτός που με το πρόσωπό του και το έργο του οδηγεί στην τελείωση τη βουλή του Θεού που εκφράσθηκε με το

8. Χρυσοστόμου, Υπόμνημα εις την προς Εφεσίους επιστολή, PG 62,140 και Υπόμνημα εις την Α'Κορινθίους, PG 61,216.

9. Α'Κορ.1,24.Ο Conzelmann,Υπόμνημα,σ.216,με τις προϋποθέσεις του Schlier για τα γνωστικά υπόβαθρα της λέξης «κεφαλή» και ακόμη την ερμηνευτική θεώρηση των Γραφών κατά τον R.Bultmann, που μεταβάλλει τη Θεολογία σε ανθρωπολογία, υπογραμμίζει για το υπόβαθρο του στχ.3 την άποψη ότι ο Χριστός προϋπήρχε όχι βέβαια κατά την άποψη του ελληνιστικού Ιουδαϊσμού,αλλά κατά το γνωστικό τρόπο.Πρβλ. Brandenburger, Adam und Christus, σ.156. Με την προϋπόθεση αυτή όμως περνά ο Conzelmann σε αδιέξοδο, διότι αναγκάζεται να δεχθεί την άποψη του W.Thusing, Per Christum in Deum, σ.20εξ. για ένα Χριστό με κοσμολογικές διαστάσεις και υπερφυσικό χαρακτήρα, τον οποίο αδυνατεί να προσγειώσει στην ιστορία της Θείας Οικονομίας και να του αποδώσει τη συγκεκριμένη ιστορική χρονικότητα, σ.216 υποσ.29.

Νόμο. Ο Νόμος προστάτευε τον Ισραήλ για να παραμένει στα όρια της εκλογής και της Διαθήκης[10]. Η αναγωγή όμως του Νόμου στη θέση του θεού και η μετατροπή του μέσου σε σκοπό αίρεται με το Χριστό, ο οποίος έχει τη θέση «παρά» και «έν τῳ θεῳ». Έτσι ο Παύλος εκφράζει την πίστη του στη θεότητα του Χριστού και στην ενότητά του με το θεό του Ισραήλ, ενώ διαχωρίζει τη θέση του από την εθνική πολυθεΐα αλλά και από τον ιουδαϊκό μονοθεϊσμό. Ο «εἷς» θεός του Ισραήλ παραμένει στη θέση της αρχής, δηλ. της αιτίας της θεότητας του Χριστού, και δε δίνεται σ'αυτόν για να αποκοπεί από το θεό,ως δεύτερη αυτόνομη αρχή, θέση που θα οδηγούσε σε διαρχία.

Στην πατερική και συμβολική παράδοση ο στχ.3γ «κεφαλή δέ Χριστοῦ ὁ θεός» παίζει έναν ιδιαίτερο ρόλο στη διατύπωση της διδασκαλίας της πίστεως. Στο Σύμβολο της Αντιόχειας[11] λέγεται «οὔτε δύο εἰσίν ἀρχαί· ἀλλά κεφαλή τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ, μία ἡ ἀρχή», ενώ ο ιερός Χρυσόστομος[12] και ο Ιωάννης ο Δαμασκηνός[13] ερμηνεύουν τη λέξη αρχή όχι με την έννοια της εξουσίας, αλλά του αιτίου. Όταν λοιπόν αποδίδεται η αρχή, η αιτία ύπαρξης του Χριστού στο θεό, τότε θεμελιώνεται η ενότητα των προσώπων. Στο Σύμβολο του Σιρμίου[14] παρατηρεί κανείς ότι η αρχή των πάντων δίνεται και στον Υιό, εφ'όσον όμως η αρχή του Χριστού ανάγεται στο θεό, ώστε όλα να αναφέρονται σε μια αρχή. «Κεφαλή γάρ, ὅ ἐστιν ἀρχή πάντων ὁ Υἱός· κεφαλή δέ, ὅ ἐστιν ἀρχή τοῦ Χριστοῦ, ὁ θεός· οὕτω γάρ εἰς μίαν ἄναρχον τῶν ὅλων ἀρχήν δι'Υἱοῦ εὐσεβῶς τά πάντα ἀνάγομεν».

---

10. Στογιάννου, Νόμος, σ.41-42.136εξ.

11. Μ.Αθανασίου, Επιστολή, PG 26,729Β. Βλ. Κυρίλλου Ιεροσολύμων, Κατηχητικός ΙΙ,14, PG 33,708.

12. Ι.Χρυσοστόμου, Υπόμνημα, PG 61,214.

13. PG 94,1509Β.

14. Μεγ. Αθανασίου, Επιστολή, PG 26,740Β.

Ο στχ.11,3γ λοιπόν στη διδασκαλία της Εκκλησίας χρησιμοποιήθηκε για να δηλώσει τη θεότητα του Χριστού, την ισότητά του και ομοουσιότητά του με το Θεό, όπως και την ενότητα μαζί του. Η ερμηνεία αυτή έρχεται σε πλήρη αντίθεση με κείνη που προσπαθεί να κατανοήσει το στχ.3γ με ανθρώπινες κατηγορίες αυταρχικής εξουσίας και μοναδικής αυθεντίας. Είναι τότε πολύ φυσικό να εντάσσεται ο στίχος στο πατριαρχικό περιβάλλον και όχι στο ευαγγελικό μήνυμα[15], οπότε το Ευαγγέλιο εντοπίζεται μόνο στη φράση «ἐν Κυρίῳ» του στχ.11,11, όπου ισοπεδώνονται οι σχέσεις Χριστού και Θεού.

Το Ευαγγέλιο όμως του Ιησού Χριστού, όπως κατανοήθηκε από τον απόστολο Παύλο και διατυπώθηκε από τις οικουμενικές συνόδους της Εκκλησίας, δεν έχει σχέση με τις ανθρώπινες κατηγορίες εξουσίας και βίας. Η διδασκαλία του Παύλου διασώζει και τη σχέση των προσώπων και εξασφαλίζει την ισότητα, την ενότητα και ομοουσιότητα.

γ. Ισότητα ή υποταγή στη σχέση Χριστού - Θεού

Στην παράγραφο αυτή τίθεται το ερώτημα πώς συνδυάζεται η υποταγή του Χριστού στο Θεό με την ισότητα και την ενότητα, ένα πρόβλημα πολύ μεγάλο που απασχόλησε έντονα τη θεολογία της Εκκλησίας[16]. Εδώ θα προσπαθήσουμε να επισημάνουμε βασικά στοιχεία από

15. Barth, Kirchliche Dogmatik III/2 σ.372. Πρβλ. Kähler, Die Frau, σ.64, που παρατηρεί ότι ο Παύλος χρειάσθηκε να διαγράφει ένα τόξο από το στχ.3 μέχρι τους στχ.11-12, δηλαδή από το κοσμοείδωλό του για να φθάσει στη χριστολογική έκφρασή του «ἐν Κυρίῳ», δηλ. στο γνήσιο ευαγγέλιο. Πρβλ. επίσης Stendahl, Von Mann und Frau, σ.125.

16. Γρηγορίου Νύσσης, Εἰς τὸ ὅταν ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, PG 44, 1303-1325. Περισσότερα στοιχεία για τις θέσεις των πατέρων βλ. Στρτιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.212-220.

τη διδασκαλία της πίστης που μπορούν να ανοίξουν την προοπτική και για τις ανθρωπολογικές σχέσεις.

Όταν στην πατερική γραμματεία ο στχ.3γ παραλληλίζεται με τον Ιωάννειο στχ.14,28 «ὁ πατὴρ μου μείζων μου ἐστί», η προοπτική ερμηνείας του στχ.3 ξεκινά από τις σχέσεις κυριαρχία-υποταγή[17], ενώ η λέξη «κεφαλή» παίρνει την έννοια των κυριαρχικών σχέσεων. Με την ερμηνεία αυτή έρχεται σε αντίθεση η κίνηση αναφοράς και αγάπης του στίχου «κεφαλὴ δὲ Χριστοῦ ὁ θεός», η οποία τον αφοπλίζει από κάθε κυριαρχική και εξουσιαστική τάση και τον φορτίζει με την υπαρκτική κατ'ουσίαν σχέση αναφοράς και κοινωνίας ζωής. Με την ερμηνεία αυτή[18] μόνο θα μπορούσε να θεωρηθεί ο στίχος αντεστραμμένος, δηλαδή ότι «ο Θεός είναι η κεφαλή του Χριστού» και στη συνέχεια ο στχ.Ιω.14,28[19]. Αν ερμηνεύεται από τη σκοπιά της υποταγής (subordinatio)[20] ή αν αποδίδεται το dominium στο Θεό[21], τότε ακολουθείται η άποψη της υποταγής του Χριστού στο Θεό, η οποία γινόταν αποδεκτή από την Εκκλησία μέχρι τον Ωριγένη[22]. Με τον αγώνα όμως εναντίον των Αρειανών τονίζεται η ισότητα,το ομοούσιο και το

17. Οικουμένιου Τρίκκης, Υπόμνημα εις την Α΄Κορ., PG 118,796. Περιφραστικά αναφέρονται ο Θεοφύλακτος Βουλγαρίας, PG 124,693 και ο άγιος Νικόδημος ο Αγιορείτης, που παραθέτει το υπόμνημα του Θεοφύλακτου, σ.306.

18. Την ερμηνεία του αιτίου τόνισαν ιδιαίτερα για τις σχέσεις Χριστού και Θεού ο Αλέξανδρος Αλεξανδρείας, ο Μ.Αθανάσιος και ο Μ.Βασίλειος με το Γρηγόριο Νύσσης από τους Καππαδόκες Πατέρες. Βλ. σχετικά Σάκκου, Ο πατήρ μου, σ.110-111.

19. Ο Μάρκος ο Διάδοχος, Κατά Αρειανών 5, PG 65,1157D-1160A χρησιμοποιεί το στχ.3γ με την ερμηνεία του αιτίου για να κατανοήσει το στχ. Ιω.14,28.

20. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.216.

21. Meyer, Υπόμνημα, σ.225.

22. Σάκκου, Ο πατήρ μου, σ.48-64.

συνάναρχο του Χριστού και Θεού, ενώ όταν αποδίδεται η αρχή στον Θεό αυτή επέχει θέση αιτίου ζωής[23].

Ο Άγιος Μάξιμος ο Ομολογητής, όταν μελετά την κίνηση της ανθρώπινης φύσης, όχι της αμαρτίας, αλλά αυτής που υπάρχει στον άνθρωπο, προς την αρχή της ζωής και της κίνησης που είναι ο Θεός[24], παρατηρεί ότι: «εἰ δὲ κινεῖται ἀναλόγως ἑαυτῷ νοερῶς τὸ νοερόν, καὶ νοεῖ πάντως· εἰ δὲ νοεῖ, καὶ ἐρᾷ πάντως τοῦ νοηθέντος· εἰ δ᾽ἐρᾷ, καὶ πάσχει πάντως τὴν πρὸς αὐτὸ ὡς ἐραστὸν ἔκστασιν· εἰ δὲ πάσχει, δηλονότι καὶ ἐπείγεται· εἰ δὲ ἐπείγεται, καὶ ἐπιτείνει πάντως τὸ σφοδρὸν της κινήσεως· εἰ δὲ ἐπιτείνει, σφοδρῶς τὴν κίνησιν, οὐχ ἵσταται μέχρις ἂν γένηται ὅλον ἐν τῷ ἐραστῷ ὅλῳ καὶ ὑφ᾽ὅλου περιληφθεῖ, ἑκουσίως ὅλον κατὰ προαίρεσιν τὴν σωτήριον περιγραφὴν δεχόμενον ...» Στη συνέχεια καταλήγει στο εξής συμπέρασμα: «Καὶ τοῦτο ἐστιν ἴσως ἡ ὑποταγὴ ἣν ὁ θεῖος ἀπόστολος φησί τῷ Πατρὶ τὸν Υἱὸν ὑποτάσσειν, τοὺς ἑκουσίως δεχομένους τὸ ὑποτάσσεσθαι, μεθ᾽ἣν ἤ δι᾽ἣν, ὁ ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος»[25]. Δηλαδή ο Άγιος Μάξιμος χρησιμοποιεί ανθρωπολογικές παραστάσεις αγαπητικής και ερωτικής σχέσης, με τις οποίες κατανοεί το περιεχόμενο της υποταγής του Χριστού στο Θεό, όπως και των πιστών στο Χριστό, έτσι ώστε να διασώζεται και το στοιχείο της ελευθερίας και ισότητας. Με το ίδιο περιεχόμενο της αγαπητικής προσωπικής αναφοράς και κοινωνίας, ενότητας και ομόνοιας που θεμελιώνεται στην ελευθερία των προσώπων, είδαν και άλ-

23. Μ.Αθανασίου, Κατά Αρειανών, PG 26,61.

24. Μαξίμου Ομολογητού, Περί διαφόρων αποριών, PG 91,1073. «Οὐδὲν γὰρ γενητὸν καὶ κτιστὸν οὐκ ἄσχετον δηλονότι τῆς κίνησης πρὸς τὸ ἄναρχο. Εὐγνωμόνως δὲ τοῦ πάθους ἀκουστέον· οὐ γὰρ κατὰ τροπὴν ἢ φθορὰν δυνάμεως ἐνταῦθα δηλοῦται πάθος, ἀλλὰ τὸ φύσει συνυπάρχον τοῖς οὖσι. Πάντα γὰρ ὅσα γέγονε πάσχει τὸ κινεῖσθαι, ὡς μὴ ὄντα αὐτοκίνησις ἢ αὐτοδύναμις».

25. Μαξίμου Ομολογητού, Περί διαφόρων αποριών, PG 91,1073.

λοι Πατέρες[26] το θέμα της υποταγής. Έτσι δικαιολογείται και η παρατήρηση του Αγίου Γρηγορίου Νύσσης ότι «καί ένταῦθα τό τῆς ὑποταγῆς σημαινόμενον ἄλλο τι παρά τάς κοινάς ἐννοίας υπό τοῦ Παύλου νενόηται»[27].

Η σχέση του Χριστού και Θεού στην πρωτοχριστιανική παράδοση[28] στηρίζεται επίσης και στην αμοιβαιότητα των προσώπων. Όταν ο Χριστός «ἑαυτόν ἐκένωσεν μορφήν δούλου λαβών» και «ἐταπείνωσεν ἑαυτόν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δέ σταυροῦ», τότε «ὁ θεός αὐτόν ὑπερύψωσεν καί ἐχαρίσατο αὐτῷ τό ὄνομα τό ὑπέρ παν ὄνομα»[29]. Στην άκρα λοιπόν ταπείνωση του Χριστού με τη σάρκωση και τη σταυρική του θυσία, που έγινε στα πλαίσια της ελεύθερης υπακοής και υποταγής του Χριστού, ο Θεός, η πηγή ζωής του Χριστού, απαντά με την έγερσή του εκ των νεκρών και τη δοξασμένη εξύψωσή του πάνω από αρχές και εξουσίες[30]. Έτσι οι σχέσεις Χριστού και Θεού καθορίζονται από αγάπη, συνεχή σχέση ζωής, αγαπητικής αναφοράς, κοινωνίας, ενότητας, ισότητας, ελευθερίας, ομόνοιας και αμοιβαιότητας. Αυτή η σχέση που πλέκει την ισότητα με την υποταγή, την αγάπη και την ελευθερία με την ενότητα, τη σχέση ζωής και την αμοιβαιότητα με την κοινωνία, δίνεται ως πρότυπο για τις διαπροσωπικές σχέσεις των φύλων. Αν όμως αυτή είναι το ένα πλαί-

---

26. Στογιάννου, Ανάσταση των νεκρών, σ.216-217. Χρυσοστόμου, Υπόμνημα, PG 61,215.

27. Γρηγορίου Νύσσης, «Όταν ὑποταγῇ», PG 44,1324.

28. Άλλοι θεωρούν ότι ο ύμνος είναι προπαύλειος και άλλοι ότι προέρχεται από την πέννα του ιδίου του Παύλου. Βλ. Καραβιδοπούλου, Προς Φιλιππησίους, σ.303εξ.

29. Γαλίτη, Αρχηγός, σ.120.132. Καραβιδοπούλου, Προς Εφεσίους, σ.101.

30. Εφ.1,21-22. Φιλ.2,9εξ.

σια θεώρησης των ανθρωπολογικών σχέσεων, το άλλο αναφέρεται στην προσωπική ανάπλαση του ανθρώπου, που προσφέρεται με το απολυτρωτικό έργο του Χριστού και αποτελεί το θεμέλιο για την κοινωνία των πιστών, ανδρών και γυναικών στην εκκλησία.

3. Η «ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ» ΑΝΑΚΑΙΝΙΣΗ ΤΟΥ ΑΔΑΜ (ΣΤΙΧΟΣ 3α)

α. Εισαγωγικά
β. Ο πρώτος και ο έσχατος Αδάμ
γ. Ο παλαιός και ο νέος άνθρωπος
δ. Το κενωτικό και όχι κυριαρχικό περιεχόμενο του ανδρικού πρωτείου

α. Εισαγωγικά

Με βάση το βιβλικό υπόβαθρο της λέξης «κεφαλή» η δημιουργία είναι η άλλη περιοχή θεώρησης που προβάλλει εμπρός. Η «ἐν Χριστῷ» αποκάλυψη έχει ως σκοπό την ανακαίνιση και ανάπλαση όλης της κτίσης[1], αρχής γενομένης από τον άνθρωπο[2]. Οι θέσεις του Παύλου για το θέμα αυτό φαίνεται ότι δίδονται με το στχ. 3α «ὅτι παντός ἀνδρός ἡ κεφαλή ὁ Χριστός ἐστιν».

Η λέξη «παντός» έτσι όπως διατυπώνεται φαίνεται ότι αφορά κάθε άνδρα[3]. Ο λατρευτικός όμως χαρακτήρας της περικοπής, όπως και η αγαπητική αναφορά του άνδρα προς το Χριστό, δείχνει ότι α-

---

1. Ρωμ.8,19: «ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται». Για την ερμηνεία του στχ. βλ. Γαλάνη, Η σχέση ανθρώπου και κτίσεως, σ.87εξ.

2. Ο στχ.3 συνήθως συνδυάζεται με τα στχ. Α΄Κορ.8,6 (Conzelmann -Barrett).

3. Ο Bachmann υποστηρίζει ότι ο Παύλος αναφέρεται σε λατρευτική εκδήλωση, που γίνεται σε οικογενειακό κύκλο. Βλ. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.214 υποσ.10, ενώ ο Zahn ότι το κείμενο αυτό αναφέρεται σε συζύγους, Υπόμνημα, σ.350. Οι Robertson-Plummer δέχονται ότι το «παντός» αναφέρεται και σε άγαμο και σε έγγαμο άνδρα.

πευθύνεται σε χριστιανούς άνδρες[4]. Σ'αυτούς δηλαδή που ελεύθερα αναγνωρίζουν την υπαρκτική τους σχέση με το Χριστό και βρίσκονται σε συνεχή αναφορά προς αυτόν[5] ή βέβαια δυνάμει μετέχουν της δυνατότητας.

Στο στίχο ο χριστολογικός τίτλος βρίσκεται στη μορφή του ουσιαστικοποιημένου ρηματικού επιθέτου, έτσι όπως είχε σχηματισθεί κατά την εποχή του Παύλου[6]. Το άρθρο του στο 3α αφαιρείται από τους κώδικες B D F και G, ενώ δε χρησιμοποιείται καθόλου στο ημιστίχιο 3γ. Είναι άξιο ιδιαίτερης προσοχής ότι ο μεσσιανικός τίτλος γενικά στο στχ.3 παρατίθεται χωρίς τη συνηθισμένη για τον Παύλο αναφορά του ονόματος «Ιησούς» και του τίτλου «Κύριος», που εκφράζει το κυριαρχικό αξίωμα του Μεσσία. Η παρατήρηση αυτή συνδυασμένη με την ανάλυση του στχ.3γ θα μπορούσε να δημιουργήσει την εντύπωση, ότι ο τίτλος «Κύριος» δίνεται με το 3γ με τον οποίο θεμελιώνεται η θεότητα του Χριστού και η ενότητά του με τον θεό του Ισραήλ. Σε αντιστοιχία με την παραπάνω εκδοχή είναι δυνατόν στην πρώτη σχέση του ημιστίχιου 3α να βρίσκεται το σωτηριολογικό υπόβαθρο του ονόματος «Ιησούς», που έχει σχέση με κάθε άνθρωπο και όχι μόνο με τον άνδρα. Η άποψη αυτή μπορεί να απαντά στο ουσιαστικό για την εργασία αυτή ερώτημα: Γιατί, εφ'όσον αποκλείεται η ερμηνεία του στίχου με βάση τη διδασκαλία της απορροής, ο απόστολος Παύλος τοποθετεί μόνο τον άνδρα σε υπαρκτική σχέση προς το Χριστό και όχι μαζί του και τη γυναίκα. Ο αποκλεισμός της γυναίκας από τη σχέση ζωής και σωτηρίας με το Χριστό, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με τη βαπτισματική διακήρυξη της Εκ-

4. Η λέξη «παντός» σε συνδυασμό με το άρθρο στη λέξη «κεφαλή» του 3α, το οποίο παραλείπεται στους 3β και 3γ εξαίρει με ιδιαίτερο τρόπο την έκφραση «παντός ανδρός», Zahn Υπόμνημα, σ.350.

5. Ο Barrett υποστηρίζει ότι ο Παύλος αναφέρεται σ'όλους τους άνδρες.

6. Γαλίτη, Χριστολογία, σ.47.

κλησίας «οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ», αλλά και με την καθημερινή πράξη του Παύλου[7]. Ακόμη αναιρεί το Εφ.5,23β, ότι «ὁ Χριστός ἐστιν ἡ κεφαλή τῆς Ἐκκλησίας», καί όχι μόνο του άνδρα.

Στο πρόβλημα αυτό πολλοί πρότειναν την άποψη ότι ο Παύλος σαν συντηρητικός και αυστηρός Ταρσέας υποστηρίζει την υποταγμένη θέση της γυναίκας κατά την ιουδαϊκή και ραββινική παράδοση[8], χωρίς να αναρωτηθούν για τους βαθύτερους θεολογικούς λόγους. Από την σκοπιά του φεμινιστικού κινήματος ο Παύλος κατηγορείται για μισογύνης και θεωρείται ο βασικότερος αίτιος της καταπίεσης και υποτίμησης της γυναίκας στη δυτική κοινωνία[9].

Δεν μπορεί βέβαια κανείς να αποκλείσει ότι η μοναδικότητα της θέσης του άνδρα στο Χριστό είναι ενδεχόμενο να προέρχεται από αρχές κοινωνικών δομών τόσο στον Ιουδαϊκό όσο και στον εθνικό κόσμο, αν και είναι βέβαιο ότι για την περιοχή υπάρχει μια κοινωνική προϊστορία, που είναι φυσικό να έχει επηρεάσει και τη μεταγενέστερη θρησκευτική εμπειρία[10].

Όπως έγινε φανερό από τη μελέτη της Π.Διαθήκης και του εθνικού περιβάλλοντος του Παύλου, η βιβλική αποκάλυψη είχε να αντιμετωπίσει μητριαρχικές θεότητες, ιερά πορνεία, ελευθεριάζουσα ανήθικη ζωή, στα πλαίσια των οποίων πρωτοστατούσαν οι γυναίκες. Η

7. Για μια αναλυτική παρουσίαση της γυναίκας στις πρωτοχριστιανικές κοινότητες βλ. Schüssler-Fiorenza, Die Rolle der Frau, σ.3-9 και Dautzenberg, Zur Stellung der Frauen, σ.182-224.

8. Ο J.Weiss είναι ο πρώτος που υποστήριξε ότι ο στχ.3 βρίσκεται σε κατώτερο επίπεδο από το Γαλ.3,28, διότι εκφράζει μια γνήσια ιουδαιοραββινική υποτίμηση της γυναίκας.

9. Gould-Davis, Το πρώτο φύλο, σ.260-261. Πρβλ. Clengh, Love Locked out, σ.9· Conybear, The Origins, σ.363. Κατηγορεί τον απόστολο Παύλο ως επιληπτικό, λεπρό, ημίφυλο, μισογύνη.

10. Γιούλτση, Εισαγωγή, σ.82. Πρβλ. Lang, The making of religion· Schmidt, Der Ursprung des Gottesidee· Lowie, Primitive Religion, σ.68εξ· Maconi, Unverstandnis, τομ.5, στχ.623.

αντίδραση προς όλα αυτά, που έπαιρνε θεολογικό χαρακτήρα και διαπερναούσε τη βιβλική ιστορία, ήταν φυσικό να προβάλλει τέτοιο πατριαρχισμό, που να είναι θεολογικά ριζωμένος στην πίστη και στην πράξη του Ισραήλ. Στο αποκορύφωμα όμως της έξαρσης του πατριαρχισμού, που εκφράζεται με την υπερύψωση του Αδάμ, δηλαδή του άνδρα, και μαζί του Ισραήλ[11] με αντίστοιχη υποτίμηση της γυναίκας και των εθνικών, παρουσιάζεται στον κόσμο το χαρούμενο μήνυμα της βασιλείας του θεού.

Πώς λοιπόν ο Παύλος δίνει το νέο κήρυγμα μέσα από τον πατριαρχικό κλοιό; Διατηρεί τις διακρίσεις ή όχι; Κι αν ναι, τότε ποιοι λόγοι σοβαροί του επιβάλλουν ανάλογη θέση;

Β. Ο πρώτος και ο έσχατος Αδάμ

Με την παραπάνω τοποθέτηση του προβλήματος ο στχ.3α έρχεται σε άμεση συνάρτηση με την αδαμολογία της ιουδαϊκής και ραββινικής γραμματείας, διότι στο υπόβαθρο της λέξης ανήρ υφίσταται μάλλον η έννοια του Αδάμ.

Πώς λοιπόν προσλαμβάνει ο Παύλος τη ραββινική αδαμολογία, τη ραββινική ηθική ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας και με ποιό τρόπο προσφέρει μέσα από τη ραββινική σκέψη το Ευαγγέλιο του Χριστού; Ποιά θέση παίρνει η γυναίκα στο θεολογικό του προβληματισμό, που καθορίζεται από τις προϋποθέσεις της εποχής του;

Οι παύλειες απόψεις για τον Αδάμ παρουσιάζονται στην Α΄Κορ. 15,21-22.45-49[12] στο πρόβλημα για την ανάσταση των νεκρών, ενώ αναλύονται λεπτομερέστερα στα κεφ. Ρωμ.5-8[13].

---

11. Wright, Adam, σ.359εξ. 360-361εξ.

12. Στογιάννου, Η ανάσταση των νεκρών, σ.180-186 καί 277-295. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.262-264 και 272-274.

13. Η παρατήρηση του Conzelmann, Υπόμνημα, σ.16, ότι υπάρχ

Στην προς Ρωμαίους επιστολή, η οποία θεωρείται ότι εκφράζει τη Δογματική ή το Ευαγγέλιο του αποστόλου Παύλου[14], παρατηρεί κανείς ότι οι απόψεις για τον Αδάμ ακολουθούν την αναφορά στην εκ πίστεως δικαίωση του Αβραάμ και δεν προηγούνται σύμφωνα με το βιβλίο της Γένεσης. Η παρατήρηση αυτή φανερώνει την κυρίαρχη θέση της αδαμολογίας κατά την εποχή του Παύλου. Την ίδια αδαμολογία προσλαμβάνει και ο Παύλος, αλλά της δίνει το νέο σημείο αναφοράς, το οποίο επιφέρει και την ανατροπή της. Το σημείο αναφοράς δεν είναι ούτε η Σοφία ούτε ο Νόμος, αλλά ο σαρκωμένος Λόγος του Θεού, ο σταυρωμένος και αναστάς Ιησούς Χριστός.

Η αδαμολογία της ιουδαϊκής θεολογίας, που είχε ως θεολογικό κέντρο αναφοράς το Νόμο, παρουσίαζε τον Αδάμ όχι με τη γενική κατηγορία του ανθρώπου ούτε την ειδική του άνδρα , αλλά μόνο του Ισραηλίτη με ιδιαίτερο τονισμό της περιτομής (Ρωμ.2,25), του σημείου της Διαθήκης. Όταν όμως το θεολογικό κέντρο αναφοράς είναι ο σταυρωμένος και αναστάς Χριστός, τότε η παραπάνω συνάρτηση παίρνει νέο περιεχόμενο ή μάλλον ανατρέπεται. Όχι μόνο ο Αδάμ χάνει την εθνική του ταυτότητα[15] με συνέπεια να μην αναγνωρίζεται πλέον η κυριαρχία του Ισραήλ στα Έθνη, παράλληλα τη μοναδικότητα της θέσης του, αλλά επίσης δεν έχει και την ανδρική του ιδιότητα, διότι πλέον αντιπροσωπεύει γενικά τον άνθρωπο και μάλιστα τον άνθρωπο σε σύγκριση με το Χριστό.

Οι δύο αντιπαραθέσεις του Αδάμ και του Χριστού στο 15ο κεφ.

αντιστοιχία μεταξύ της Α'Κορινθίους και της προς Ρωμαίους επιστολής, ενισχύει την άποψη ότι η παύλεια αδαμολογία (Ρωμ.5-8) βρίσκεται στο υπόβαθρο της Α'Κορ. και εμφανίζεται ρητά μόνο στους στχ.15,21-22 και 45εξ. Για το θέμα αυτό αναλυτικότερα βλ. Καραβιδοπούλου, Η αμαρτία.

14. Καραβιδοπούλου, Εισαγωγή, σ.283.

15. Ρωμ.5,12εξ. Α'Κορ.15,21-22. Στογιάννου, Η ανάσταση των νεκρών, σ.183.290.

της Α΄Κορ.15,21-22 καί 45-49 δείχνουν πόσο ξεκαθαρισμένο είναι το θέμα αυτό για τον απόστολο Παύλο. «Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν (45α) ...ἐκ γῆς χοϊκός (47α)», «ἐν τῷ ὁποίῳ πάντες ἀποθνήσκουσιν (22α)». «Ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (45β)», ἐν τῷ ὁποίῳ πάντες ζωοποιηθήσονται»[16]. Η σύνταξη «ὥσπερ ... οὕτως» (22α) ή «οἷος ... τοιοῦτοι», δείχνει ότι η παραπάνω σχέση έχει κοινό σημείο το γίγνεσθαι της δημιουργίας, τόσο για την ανθρωπότητα του Αδάμ, όσο και για την ανθρωπότητα του Χριστού, του έσχατου Αδάμ.

Η παύλεια πρωτοτυπία με την έκφραση «ἔσχατος Ἀδὰμ» απουσιάζει τελείως από τη ραββινική θεολογία και τις ιουδαϊκές αποκαλύψεις[17]. Στην τάση υπερύψωσης του Αδάμ, που ενσαρκώνει τις κυριαρχικές ελπίδες του Ισραήλ, ο Παύλος αντιπαραβάλλει τον έσχατο Αδάμ, το Χριστό. Σίγουρα το «ἔσχατος» δεν είναι τυχαία διατύπωση. Έχει άμεση αναφορά στη σταυρική θυσία του Ιησού Χριστού, στη διακήρυξη του Μεσσία ως «παθητοῦ» (Πρξ.17,3) και όχι ως εξουσιαστή. Αυτό ακριβώς προβάλλει το λίθο προσκόμματος του Ισραήλ (Ρωμ.9,33 Ησ.28,16), το σκάνδαλο των Ιουδαίων (Α΄Κορ.1,23), για τους πιστούς όμως τη δύναμη και τη σοφία του θεού (Α΄Κορ.1,24). Το κήρυγμα του Παύλου για τον εσταυρωμένο και αναστημένο Χριστό (Α΄Κορ.1,23 15,48) γίνεται το φως, μέσα από το οποίο θεωρεί ο απόστολος το μέγεθος της φθοράς και της αμαρτίας του πρώτου Αδάμ[18].

16. Ο μέλλοντας χρόνος «ζωοποιηθήσονται», στη συνάφεια που βρίσκεται για την ανάσταση των νεκρών, μεταθέτει τη νέα ζωή στη μετά το θάνατο κατάσταση. Η μέλλουσα όμως ανάσταση δεν έρχεται σε αντίθεση με τον αρραβώνα του Αγ.Πνεύματος, που δίνεται από την παρούσα ζωή ως εγγύηση και βεβαιότητα για τη μέλλουσα. Β΄Κορ. [illegible]

17. Καραβιδοπούλου, «Εἰκών», σ.65-66.

18. Στογιάννου, Η ανάσταση των νεκρών, σ.290εξ.

Ο Αδάμ για τον απόστολο Παύλο είναι ο ένας άνθρωπος δια του οποίου πέρασε στον κόσμο η αμαρτία, η φθορά και ο θάνατος (Ρωμ. 5,12εξ. Α΄Κορ.15,21), η κατάσταση δηλαδή αρρώστειας και φθοράς που κληροδότησε σε κάθε άνθρωπο που κατάγεται απ΄αυτόν. Στη θεώρηση αυτή αποκλείεται εκ των προτέρων κάθε διάκριση άνδρα και γυναίκας, που γίνεται πάντα με σκοπό τη δικαίωση του άνδρα και την επιβάρυνση της γυναίκας. Για τον Παύλο «πάντες ἥμαρτον καί υστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ» (Ρωμ.3,23), ασχέτως εθνικότητας, φύλου ή κοινωνικής θέσης[19], αλλά και πάντες δικαιούνται «δωρεάν τῇ αὐτοῦ χάριτι διά τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ».

γ. Ο παλαιός και ο νέος άνθρωπος

Η παύλεια θέση λοιπόν για τον Αδάμ ακολουθεί την αντίστροφη πορεία απ΄αυτήν που τον υπερυψώνει και καλλιεργεί τις υποτιμητικές διακρίσεις εις βάρος της γυναίκας. Για τον απόστολο Παύλο ο Αδάμ απογυμνώνεται από εθνικότητα, φύλο και κοινωνική τάξη και ακόμη από την προπτωτική ανθρώπινη φύση, γιατί παρουσιάζεται ως αρχή της φθοράς και του θανάτου (Ρωμ.5,12). Ο Αδάμ γίνεται το σώμα της αμαρτίας (Ρωμ.6,6) που βρίσκεται σε κάθε άνθρωπο, η παλαιά ζύμη της κακίας και της πονηρίας που πρέπει να καθα-

19. Η άρση των διαφορών ανάμεσα στα φύλα, στις εθνικότητες και τις κοινωνικές ομάδες «ἐν Χριστῷ» κατά το Γαλ.3,28 θεωρείται κατά στατικό και στείρο τρόπο, χωρίς να εντάσσεται στη διάσταση της δημιουργικής δυναμικής της ζωής. Η αντινομία ανάμεσα στην κάθετη σχέση με το Θεό και στην οριζόντια προς το κοινωνικό περιβάλλον γεφυρώνεται συνήθως με το ήθος της επαναστατικής προσπάθειας για χειραφέτηση, Thyen, Nicht mehr, σ.189εξ., που ισοπεδώνει την εκκλησία με την κοινωνία στην έντονη απαίτηση για ζωντανή παρουσία της εκκλησίας στα κοινωνικά προβλήματα. Στην προσπάθεια αυτή όμως αγνοείται η άλλη επαναστατική στάση που οφείλει να συντελείται σε κάθε στιγμή της δημιουργίας. Η αντίδραση ενάντια στη φθορά και στο θάνατο που γίνεται με την «ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι» ζωή σημαίνει συνεχή αγώνα και συνεχή μεταμόρφωση του περιβάλλοντος.

ρισθεί (Α'Κορ.5,7-8), ο παλαιός άνθρωπος που οφείλει να καταργηθεί «τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ» (Ρωμ.6,6).

Η παύλεια αυτή προοπτική, στην οποία εντάσσεται η αδαμολογία του αποστόλου Παύλου, δίνει τις κατάλληλες προσβάσεις για να περάσει ο Παύλος από τη θεολογική θεωρητική διδασκαλία για τον Αδάμ στην ηθική παράδοση του Ιουδαϊσμού και του Εθνικού κόσμου. Στη θέση όμως του ιουδαϊκού νομικισμού και της αυτόνομης ηθικής του εθνικού κόσμου, που στηρίζεται στον ανθρωποκεντρικό υποκειμενισμό, προσφέρει ο απόστολος Παύλος τη θεολογική διδασκαλία πρακτικής ζωής που εκφράζει τη σωτηριολογική διάσταση της χριστολογίας.

Δεν προτείνει το διαρχικό σχήμα σώμα-ψυχή, ούτε με την ασκητική ούτε με την ελευθεριάζουσα θεώρηση, αλλά ούτε την ιουδαϊκή ηθική παράδοση για αγγελική ή ζωώδη ζωή. Χρησιμοποιεί τον όρο «σάρξ», που στη βιβλική του έννοια αναφέρεται στον όλο άνθρωπο, για να εκφράσει την αλήθεια του παλαιού ανθρώπου[20] που συσταυρούται (Ρωμ.6,6) με το Χριστό, αρχής γενομένης με το βάπτισμα (Ρωμ.6,4),από όπου ξεκινά η πορεία της καινούργιας ζωής[21](Ρωμ.6,4).Η νέκρωση της σάρκας του παλαιού Αδάμ,δηλαδή της αμαρτίας, συντελείται,όταν δεν ικανοποιείται η επιθυμία της σάρκας(Γαλ.5,16β), της οποίας τα έργα είναι φανερά: «πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι,

20. Καραβιδοπούλου, Αμαρτία, σ.110.

21. Για τα περί δικαιώσεως πρόβλημα της Μεταρρύθμισης και τη συνύπαρξη της οριστικής νίκης του Χριστού πάνω στην αμαρτία με την προστακτική παραίνεση για συνεχή κάθαρση και αγιασμό βλ. Καραβιδοπούλου, Αμαρτία, σ.126-130, όπου τονίζονται τα εξής: η νέα «ἐν Χριστῷ» λελυτρωμένη ύπαρξη του πιστού δεν εκλαμβάνεται υπό του Παύλου στατικώς,αλλά δυναμικώς.Δεν θεωρείται δηλ. αύτη ως άπαξ αποκτηθείσα δωρεά, ήτις δεν είναι δυνατόν να απολεσθεί, αλλά ως ζωή συνεχούς εξαγιασμού, εις τρόπον ώστε ο πιστός ζών εν Αγίω Πνεύματι εντός του σώματος του Χριστού «ὅ ἐστιν ἡ Ἐκκλησία» (Κολ.1,25) να χωρεί «ἀπό δόξης εἰς δόξαν» (Β'Κορ.3,18).

διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, μέθαι, κῶμοι καί τά ὅμοια τούτοις». Η κατεργασία αυτή που συντελείται στη ζωή της Εκκλησίας και έχει για τελικό σκοπό να καταποθεί το θνητό υπό της ζωής (Β΄Κορ.4,10-12. 5,4), δε γίνεται με βάση τις νοητικές ή τις ψυχικές δυνάμεις του ανθρώπου, αν και με τις δυνάμεις αυτές αντιλαμβάνεται κανείς το νέο άνθρωπο. «Ὁ δέ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτό τοῦτο εἶναι ὁ θεός»(Β΄Κορ.5,5) και «ὁ σφραγισάμενος ἡμᾶς καί δούς τόν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν» (Β΄Κορ.1, 22).Εάν το Πνεύμα του Χριστού ή του θεού «οἰκεῖ ἐν ὑμῖν» (Ρωμ.8, 9),τότε δεν μπορεί ο πιστός να είναι εν σαρκί, αλλά είναι εν Πνεύματι, είναι του Χριστού (Ρωμ.8,9) και έχει τη βεβαιότητα ότι τη νέκρωση της σάρκας θα ακολουθήσει η ζωοποίηση των θνητών σωμάτων δια του ενοικούντος αυτού Πνεύματος (Ρωμ.8,11).

Η ιστορικοσωτηριολογική αυτή θεώρηση της βιβλικής ιστορίας[22], που γίνεται από τον απόστολο Παύλο και που ερμηνεύει τον Αδάμ όχι μόνο ως άνθρωπο, αλλά ως παλαιό άνθρωπο που βρίσκεται σε κάθε ανθρώπινη ύπαρξη,δεν αφήνει περιθώρια διακρίσεων. Όπως ο άνδρας έτσι και η γυναίκα φέρει τον παλαιό άνθρωπο, τον οποίο οφείλει να απεκδυθεί «σύν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ καί ἐνδυσάμενοι τόν νέον τόν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ᾽εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν» (Κολ.3,9-10).

Αν λοιπόν στο υπόβαθρο του στίχου Α΄Κορ.11,3α βρίσκεται η παύλεια αδαμολογία, τότε η αναφορά του Παύλου μόνο στον άνδρα εκφράζει αντιπροσωπευτικά την προσωπική αναφορά κάθε ανθρώπου, επομένως και της γυναίκας.

Στον άνδρα δίνει όμως τη θέση της αρχής, η οποία σύμφωνα με το παράδειγμα των σχέσεων Χριστού και θεού, είναι η θέση που εξασφαλίζει την αρχή και τη σχέση ζωής, την ισότητα, την ελευθερία, την αγαπητική αναφορά, την ενότητα και την κοινωνία για τα άλλα

22. Για την ορολογία αυτή βλ. Καραβιδοπούλου, Εισαγωγή, σ.284.

μέλη της κοινότητας και όχι την καταπίεση και εκμετάλλευση. Αν η θέση της αρχής επενδύεται με την εξουσιαστική δύναμη, τότε αυτή σύμφωνα με την ανάλυση της έννοιας «κεφαλή» στον Παύλο, αφορά τον παλαιό άνθρωπο και τις δυνάμεις της φθοράς και του θανάτου.

δ. Το κενωτικό και όχι κυριαρχικό περιεχόμενο του ανδρικού πρωτείου

Ο απόστολος Παύλος στο στχ.3 δε χρησιμοποιεί τη λέξη «άνθρωπος», αλλά τη λέξη «ἀνήρ». Ούτε πάλι από τη χειρόγραφη παράδοση γίνεται προσπάθεια ν'αντικατασταθεί η λέξη, όπως αυτό συμβαίνει για το στχ.9β.

Ο άνδρας λοιπόν τοποθετείται στη θέση της αρχής από τον Παύλο, κάτι που υφίσταται και στο πατριαρχικό περιβάλλον. Η στάση αυτή του Παύλου, που δεν είναι φαινομενικά επαναστατική προς την κοινωνική αμαρτία, την καταπιεστική εξουσία του άνδρα, ομοιάζει με ανάλογη θέση που παίρνει προς την υποτιμημένη θέση του δούλου[23] και την κρατική εξουσία[24]. Προσλαμβάνει το περιβάλλον όπως είναι, αλλά τοποθετεί σ'αυτό την εσχατολογική κατάσταση της Βασιλείας του Θεού και έτσι θεμελιακά ανατρέπει την αμαρτία. Στην έπαρση και αμαρτία του Αδάμ προβάλλει τον έσχατα ταπεινωμένο Μεσσία στην άκρα κενωτική του κατάσταση. Ο παλαιός άνθρωπος της φθοράς και του θανάτου καλείται κι αυτός σε κένωση, για να αναστηθεί ο νέος με τη μίμηση και τη ζωή «ἐν τῷ Χριστῷ». Καλείται να πάρει την αντίστροφη πορεία ως προς την έπαρση,για να δημιουργηθεί ο νέος εν Πνεύματι άνθρωπος μέσα στο πλαίσιο της βασιλείας του Θεού, στο ξέσπασμα της καινούργιας δημιουργίας.

23. Α'Κορ.7,20-24.29-31.

24. Ρωμ.13,1-7

Δεν αφοπλίζει λοιπόν τον άνδρα από την κυριαρχική του εξουσία για να εξοπλίσει με την αντίστοιχη δύναμη τη γυναίκα, ώστε να αλλάξουν μόνο οι φορείς της καταπιεστικής εκμετάλλευσης και να μένει η αμαρτία στον κόσμο. Καταργεί θεμελιακά την αμαρτωλή στάση της κυριαρχίας για κάθε άνθρωπο και για κάθε ρόλο, που παίζεται στα πλαίσια της κοινωνικής ζωής. Έτσι απλώνεται η βασιλεία του θεού στον κόσμο και στον άνθρωπο, η εσχατολογική κατάσταση[25] στο χώρο και το χρόνο.

Στον άνδρα δίνεται η θέση αρχής της νέας ζωής και όχι στη γυναίκα. Αυτός παίρνει το πρωτείο στη σύναξη μεταξύ όλων των αδελφών και γι'αυτό το λόγο οφείλει αυτός πρώτος να ζει την κένωση και τη συσταύρωση του παλαιού ανθρώπου. Στο σημείο αυτό της έσχατης ταπείνωσης συνίσταται η εξουσία του Χριστού εναντίον των δυνάμεων του σκότους. Αυτής της εξουσίας του Χριστού μετέχει ο άνδρας ως εκπρόσωπος και παράδειγμα, ως τα σημείο ενότητας, ισότητας και ελευθερίας όλης της κοινότητος, ανδρών και γυναικών. Εξάλλου είναι σαφής η εντολή του Ιησού Χριστού προς τους μαθητές του: «Οἴδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καί οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν· οὐχ οὕτως δέ ἔσται ἐν ὑμῖν· ἀλλ'ὅς ἐάν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι, ἔστω ὑμῶν διάκονος· καί ὅς ἐάν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔστω ὑμῶν δοῦλος· ὥσπερ ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλά διακονῆσαι, καί δοῦναι τήν ψυχήν αὐτοῦ λύτρον ἀντί πολλῶν»[26].

Αν επί πλέον η θέση αρχής στην εκκλησιαστική κοινότητα, την οποία παίρνει ο άνδρας είναι και κατ'εικόνα της αρχής του Πατρός, τότε ανοίγεται μια άλλη προοπτική και για τη γυναίκα. Όπως ο Πατέρας παραχωρεί την αρχή και στον Υιό και στο Άγιο Πνεύμα ως «ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή»[27], έτσι και ο άνδρας οφείλει να παραχωρεί την αρ-

25. Ιωάν.4,23 5,25.

26. Ματθ.20,25-28 Μαρκ.10,42-45.

27. Γρηγορίου Θεολόγου, Ομιλία 45,9. Πρβλ. Γρηγορίου Παλαμά,

χή, στη θυσιαστική της μορφή, και στη γυναίκα, ώστε να αποδεικνύεται πράγματι η δυναμική της ισότητας και η κατ'εικόνα του Τριαδικού Θεού σύναξη της Εκκλησίας.

Β'πρός Ἀμφιλόχιον, ΕΠΕ 1,400-402. 408-412.

4. ΤΑ ΑΝΘΡΩΠΙΝΑ ΦΥΛΑ ΣΤΗ ΝΕΑ ΑΝΘΡΩΠΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΣΤΗΝ ΚΑΙΝΟΥΡΓΙΑ ΣΧΕΣΗ ΖΩΗΣ (ΣΤΙΧΟΣ 3β)

α. Εισαγωγικά
β. Τα ανθρώπινα φύλα σε ανάπλαση και σε νέα κοινωνία
γ. Η γυναίκα στην προσωπική αναφορά και ο άνδρας στη θέση αρχής
δ. Η θέση της γυναίκας στο θεολογικό προβληματισμό του απ. Παύλου

α. Εισαγωγικά

Στον απ.Παύλο η λέξη «κεφαλή» θέτει δύο προοπτικές θεώρησης για τις ανθρώπινες σχέσεις. Η μία αφορά την περί θεού καινούργια αποκάλυψη «ἐν Χριστῷ», που δίνει το πρότυπο των κοινωνικών σχέσεων, και η άλλη τη νέα περί ανθρώπου αντίληψη, που προσφέρει τα θεμέλια της νέας ανθρωπότητος. Η πρώτη δημιουργία λοιπόν καλείται να περάσει σε ανάπλαση και αναδημιουργία στη νέα ανθρωπότητα και στη νέα κοινωνία ζωής.

Η σειρά που δίνεται με το στχ.3 είναι ενδεχόμενο να ακολουθεί τη σειρά της δημιουργίας, δηλαδή πρώτα του ανθρώπου γενικά και μετά των δύο φύλων. Μετά το ημιστχ.3α, όπου γίνεται λόγος για την ανάπλαση του Αδάμ, ακολουθεί έπειτα η παρουσίαση των δύο φύλων με το 3β.

Το ημιστ.3β «κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ», που επαναλαμβάνεται ακόμη μια φορά στο στχ. Εφ.5,23 «ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς» εκφράζει με λίγες λέξεις τη διήγηση της δημιουργίας υπό τον όρο, ότι η λέξη «κεφαλή» ερμηνεύεται ως αιτία και σχέση ζωής. Στην περίπτωση που φορτίζεται με σχέσεις κυριαρχίας, τότε αυτό-

ματα ο στχ.3β περιγράφει την κατάσταση της πτώσης[1]. Αλλά και στη μια και στην άλλη κατάσταση οι σχέσεις των φύλων τοποθετούνται στα νέα πλαίσια της προσωπικής και κοινωνικής ανακαίνισης που προσφέρει η εν Χριστώ αποκάλυψη του Θεού.

Η παύλεια ένταξη των ανθρωπολογικών σχέσεων μεταξύ δύο χριστολογικών, αποτρέπει κάθε αυτόνομη ερμηνεία και χρήση της βιβλικής δημιουργίας από τη νέα κοινότητα των πιστών. Της προσφέρει τα νέα πλαίσια θεώρησης, τα οποία οριοθετούνται από τη σωτηριολογική προσωπική σχέση του κάθε ανθρώπου με το Χριστό (στχ.3α: χριστολογικό όριο) και από τη νέα σχέση κοινωνίας Χριστού και Θεού (στχ.3γ: θεολογικό όριο).

β. Τα ανθρώπινα φύλα σε ανάπλαση και σε νέα κοινωνία

Η ανάπλαση. Η προσωπική σχέση του πιστού μέλους της κοινότητας με τον έσχατο Αδάμ, που συνίσταται στη νέκρωση του παλαιού ανθρώπου, η κατεργασία της οποίας γίνεται με την «έν 'Αγίῳ Πνεύματι» ζωή (Ρωμ.8,9-11.13-16) και όχι με την υποταγή στα έργα της σαρκός (Ρωμ.8,5-8.12-13 Γαλ.5,16), απαιτείται τόσο από τον άνδρα όσο και από την γυναίκα. Διότι και οι δύο ως απόγονοι του Αδάμ φέρουν τον παλαιό άνθρωπο[2]. Η συστούρωση του παλαιού ανθρώπου γίνεται με την ελεύθερη θέληση του ανθρώπου και με το Πνεύμα του Χριστού. 'Οταν το Πνεύμα του εγείραντος τον Χριστόν κατοικεί μέσα στον άνθρωπο, δίνει τη βεβαιότητα για τη ζωοποίηση των θνητών σωμάτων, που ενεργείται από τον Πατέρα με την ενέργεια του Αγίου Πνεύματος στη μετοχή του απολυτρωτικού έργου του Χριστού

1. Βλ.ανάλυση της γιαχβικής και ιερατικής διήγησης της δημιουργίας, σ.142εξ. Πρβλ.Ζήση, 'Ανθρωπος και κόσμος, σ.80.430. Θανόρου, Ιερωσύνη των γυναικών, σ.142.

2. Λεπτομέρειες για το θέμα της αμαρτίας βλ. Καραβιδοπούλου, Αμαρτία, σ. 78εξ.

(Ρωμ.8,11). Αν η αρχή της μετοχής στο θάνατο και την ανάσταση του Χριστού γίνεται με το βάπτισμα, η σταθερότητα στην πορεία της νέας ζωής προϋποθέτει τη συνεχή φροντίδα της νέκρωσης της σαρκός, δηλ. της αμαρτίας. Γιατί στη δημιουργία, η οποία είναι μια διαρκής δυναμική κατάσταση ζωής χωρίς στασιμότητα, αλλά κίνηση[3], εισέρχεται η εσχατολογική δυναμική της νέας ζωής. Έχουμε να κάνουμε δηλαδή με τη λειτουργική εσχατολογία[4] που συντελείται μέσα στο ιστορικό γίγνεσθαι και δεν εναντιώνεται μ'αυτό, όπως η πραγματοποιημένη ή η μέλλουσα να πραγματοποιηθεί εσχατολογία[5].

Ο πιστός στην προσωπική του σχέση με το Χριστό ή μάλλον με την Αγία Τριάδα, όπως λέγει ο στιχ.Ρωμ.8,11 δε δημιουργεί στην κατάσταση αυτή του coram deo μια σκληροτράχηλη ατομική και απρόσωπη ζωή[6]. Όταν στη θυσία του παλαιού ανθρώπου, ο εν Τριάδι θεός απαντά με τη δημιουργία του καινού ανθρώπου, συγχρόνως ανοίγει τον άνθρωπο στην ουσιαστική συνάντηση με το συνάνθρωπό του με το άλλο φύλο. Και η συνάντηση αυτή προϋποθέτει μια συνεχή γνωριμία, μια δημιουργική πορεία και όχι μια προκατασκευασμένη στάση.

Η νέα κοινωνία. Πρότυπο κοινωνίας για τη νέα σχέση των

3. Μαξίμου Ομολογητού, Περί διαφόρων αποριών, PG 91,1073.

4. Ο Πατρώνος, Περί βασιλείας του Θεού, σ.46 υποσ.148 παρατηρεί ότι η άποψη του π.Γ.Φλωρόφσκυ για την εγκαινιασμένη εσχατολογία (Το Σώμα του ζώντος Χριστού, σ.50) ταυτίζεται με την άποψη του Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, σ.194, για την πραγματοποιούμενη εσχατολογία. Ο ίδιος εισάγει τον όρο «λειτουργική εσχατολογία».

5. Τα δύο άκρα της Εσχατολογίας, της μελλοντικής δηλαδή και της πραγματοποιηθείσης αντιπροσωπεύουν αντίστοιχα, ο Schweizer, Das Messianitats und Leidensgeheimnis, και ο Dodd, The Parables of the Kingdom. Για περισσότερα στοιχεία βλ. Πατρώνου, Περί Βασιλείας του Θεού, σ.13-55.

6. Boucher, Parallelas to I Cor.11,11-12 and Gal.3,28, παρατηρεί ότι στην περικοπή υφίσταται διάσταση μεταξύ της σχέσης του ανθρώπου με την κοινωνική ζωή.

ανθρώπων και των δύο φύλων μέσα στην εν ονόματι του Ιησού Χριστού σύναξη ο απόστολος Παύλος προβάλλει τη σχέση ισότητας και αμοιβαιότητας, ελευθερίας και ενότητας του Χριστού και του Θεού, όπως έχει αποκαλυφθεί στην ιστορία. Δεν προσφέρεται ως πρότυπο η σχέση θείας και ανθρώπινης φύσης του Χριστού, ίσως διότι, ενώ τονίζεται η ενότητα στο ένα υποστατικό πρόσωπο, δε φαίνεται καθαρά η ισότητα των προσώπων.

Η ζωή του Χριστού μεταξύ των ανθρώπων αποδείχθηκε ότι ήταν μια διαρκής κοινωνία με το Θεό, που ιδιαίτερα αποκαλύφθηκε στο Σταυρό και στην Ανάστασή του. Στην άκρα ταπείνωση του Χριστού, που έγινε από ελευθερία, μέχρι θανάτου, θανάτου δε σταυρού (Φιλ.2,7-8), ο Θεός ανταποκρίθηκε με την έγερσή του εκ των νεκρών και την υπερύψωσή του πάνω από τις αρχές και τις εξουσίες του κόσμου (Φιλ.2,9-11 Εφ.1,21-22). Το ήθος αυτό κοινωνίας είναι που τίθεται για πρότυπο στη νέα κοινωνία των πιστών. Στη θυσιαστική ταπείνωση του κάθε φύλου - γιατί κάθε φύλο έχει τη χαρακτηριστική γι'αυτό θυσιαστική ταπείνωση - η απάντηση του άλλου κατά το πρότυπο Χριστού-Θεού δεν είναι η υποτίμηση, καταπίεση και εκμετάλλευσή του, αλλά η δόξα και η εξύψωσή του, η τιμή και ο σεβασμός. Αυτό είναι το ήθος της νέας κοινωνίας, που διοχετεύεται στη λατρευτική σύναξη και μετά διαποτίζει την καθημερινή πράξη. Πρώτιστα λοιπόν στη σύναξη των πιστών δε γίνεται επίδειξη δυνάμεων, ρόλων και εξουσίας, αλλά συντελείται η θυσιαστική μεταμόρφωση της ζωής μέσα από τη διδαχή της βιβλικής αποκάλυψης, της ιστορίας της Εκκλησίας και της μυστηριακής μετοχής στη ζωή του Χριστού με τη θεία Ευχαριστία.

Είναι φανερό λοιπόν ότι με το στχ.3 ο απόστολος Παύλος δε συμμερίζεται τη διαρχική αντίληψη κεφαλής και σώματος, που οδηγεί στην υποτίμηση της γυναίκας και την υπερύψωση του άνδρα[7], αλλά

---

7. Βλ. Θεολογικές προϋποθέσεις, κεφ. Κατά τον Φίλωνα και τη Γνώση, σ.222-235.

τις σχέσεις ισότητας Χριστού-Θεού.

Βέβαια μπορεί να προσαγάγει κανείς το στχ. Εφ.5,23 «ὅτι ὁ ἀνήρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικός, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας», για να υποστηρίξει ότι μ'αυτόν καθιερώνεται θεολογικά η υποταγή της γυναίκας[8] στη θεϊκή αυθεντία και εξουσία του άνδρα.

Στο στχ. όμως Εφ.5,23, αν ο Χριστός πρώτιστα είναι θεός, είναι επίσης και άνθρωπος. Είναι πρωτότοκος αδελφός ανάμεσα στους αδελφούς του, του οποίου η σημασία και η ιδιαιτερότητα της θέσης του αναγνωρίζεται ελεύθερα και έτσι προτείνεται στη θέση αρχής και σχέσης ζωής (Ρωμ. 8,29 Κολ. 1,18). Αντίστοιχα αν και η Εκκλησία υπόκειται πρώτιστα στον ανθρώπινο παράγοντα, καλείται πάνω απ'όλα να ανεβαίνει στη θεανθρώπινη κατάσταση ενωμένη με την κεφαλή της, από την οποία έχει την αρχή της ζωής της και απ'αυτήν αντλεί συνεχώς τη νέα ζωή (Κολ. 2,19). Μ'αυτόν τον τρόπο ο απόστολος Παύλος, αν και προσλαμβάνει από τους Νεοπυθαγορείους το ήθος της συζυγικής σχέσης «αγάπης-σεβασμού», προσδίδει σ'αυτήν νέο χριστολογικό περιεχόμενο.

Στη σχέση λοιπόν Χριστού και Εκκλησίας, που προτείνεται από τον Παύλο ειδικά για τις σχέσεις του γάμου, διασώζεται όχι η διαρχία και η υποτίμηση της γυναίκας, αλλά η έντονη προσπάθεια της ισότητας. Ο Χριστός, όπως θα συνεχίσει παρακάτω ο Παύλος στο κείμενο, ταπεινώνεται μέχρι θυσία από αγάπη, για να υψώσει ένδοξη την Εκκλησία. Η ταπείνωση και η θυσιαστική διακονία του πρώτου, που σκοπεύει στην περιποίηση και εξύψωση του περιφρονημένου και υποτιμημένου, δεν έχει καμιά σχέση με τη διαρχία και τον αντα-

8. Ο Καραβιδόπουλος, Προς Εφεσίους, σ.206-208, υποστηρίζει ότι η υποταγή της γυναίκας θεμελιώνεται στο θέλημα του Θεού. Παράλληλα τονίζεται ιδιαίτερα η αμοιβαιότητα των σχέσεων, σ.209. Όταν όμως ο Θεοδώρητος Κύρου υποστηρίζει ότι ο Χριστός «κεφαλὴ δὲ ἡμῖν ἐστιν, οὐ κατὰ τὴν θεότητα, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα», PG 82,312, προετοιμάζει με τη διάκριση των φύσεων τη διαρχική αντίληψη, κατά την οποία ο άνδρας ως θεϊκή πνευματική κεφαλή και η γυναίκα ως σώμα υλικό πρέπει να υφίσταται σε εξάρτηση και υποταγή.

γωνισμό δυνάμεων και εξουσιών. Είναι η προϋπόθεση για την κατάκτηση της ισότητας μέσα στην αμαρτητική κατάσταση, εκείνη που έδωσε ο Χριστός, για να ζήσει ο κόσμος και ο άνθρωπος στη βασιλεία του.

γ. Η γυναίκα στην προσωπική αγαπητική αναφορά και ο άνδρας στη θέση αρχής

Η προσωπική αγαπητική κίνηση του στχ.3β «κεφαλή δέ γυναικός ὁ ἀνήρ», τοποθετεί τη γυναίκα σε αναφορά ζωής προς τον άνδρα. Η χριστολογική πλαισίωση της αναφορικής σχέσης της γυναίκας απορρίπτει κάθε σχέση δουλικής εξάρτησης και κάθε εξάσκηση επ'αυτής βίας, διότι δίνονται νέες αρχές προσωπικής αναγέννησης και κοινωνικής ζωής. Ούτε πάλι κατοχυρώνεται η υποτιμημένη της θέση, διότι στη θεώρηση του στχ.3 στον παράλληλο συσχετισμό η θέση της γυναίκας είναι παράλληλη του άνδρα και του Χριστού, που της εξασφαλίζει την ισότητα.

Όταν ο απόστολος Παύλος διατηρεί την προσωπική σχέση των δύο φύλων και μάλιστα την αγαπητική αναφορά της γυναίκας, τούτο δε σημαίνει καθόλου υποτίμησή της, αλλά ιδιαίτερη εκτίμηση της ιδιαιτερότητας του φύλου της[9]. Η προσωπική αγαπητική αναφορά που υπάρχει εκ φύσεως στη γυναίκα και γίνεται το θεμέλιο της πρώτης αγωγής κάθε ανθρώπου, όπως φαίνεται, εκτιμάται ιδιαίτερα από τον Παύλο. Δεν θέλει τη γυναίκα «ανδροποιημένη», αλλά μέσα στα πλαίσια της φύσεώς της. Γι'αυτόν ακριβώς το λόγο δεν μπορούν να σταθούν οι κατηγορίες για μισογυνισμό του Παύλου που διατυπώνονται από το φεμινιστικό κίνημα[10].

Παρ'όλο όμως το σεβασμό και την εκτίμηση, που τρέφει ο από-

9. Βλ. Θεολογικές αρχές της γιαχβικής δημιουργίας, σ.145.

10. Gould-Davis, Το πρώτο φύλο, σ.260-261.

στολος Παύλος για τη γυναικεία ιδιαιτερότητα, δεν μπορεί να υιοθετήσει για τη λατρευτική σύναξη της Εκκλησίας την απολυτοποίηση και θεοποίηση της γυναικείας και γενικά βιολογικής ζωής. Είναι ανάγκη να διακρίνει μεταξύ της βιολογικής ζωής της φθοράς και της εν Πνεύματι καινής κτίσης, που γεννάται και αναπτύσσεται στη λατρευτική δημόσια σύναξη των πιστών. Αυτό, όπως φαίνεται, επιτυγχάνεται με τον εξής τρόπο:

Αν και διατηρείται η προσωπική αναφορά της γυναίκας, αυτή δε χρησιμοποιείται για να κατευθύνει τον άνδρα προς την λατρεία της, διότι η γραμμή αναφοράς προσανατολίζεται προς το Χριστό και όχι προς άλλο πρόσωπο. Οφείλει δηλαδή η γυναίκα να παραιτείται από κάθε άλλη στάση ή συμπεριφορά που θα την παρουσίαζε σε ανταγωνιστικό ρόλο με το θεό.

Οι θεολογικοί λόγοι που υπογραμμίσθηκαν στην κριτική ανάλυση στοιχείων της γιαχβικής διήγησης, τόσο της δημιουργίας όσο και της πτώσης επικεντρώνονται στην απομύθευση της θηλυκής θεοποίησης, στην αποδοκιμασία της ανταγωνιστικής θέσης της με το θεό, που εκδηλώνεται μέσα από την προσωπική αγαπητική της ιδιαιτερότητα..Στο ειδωλολατρικό περιβάλλον του Ισραήλ η γυναίκα διεκδικεί το ρόλο αυτό, κατάσταση που δε φαίνεται να άλλαξε στο θρησκευτικό περίγυρο του αποστόλου Παύλου, αφού χαρακτηρίζεται από την επικράτηση και συνεχή εισροή θηλυκών θεοτήτων και αντιστοίχων λατρευτικών συνηθειών από την ανατολή.

Όταν ο θεός διακηρύττεται ως δημιουργός, τότε η προτεραιότητα και η θεοποίηση της γυναίκας υποχωρεί με άμεση συνέπεια την παρουσίαση του άνδρα στην πρώτη θέση. Η πρώτη θέση του άνδρα, η οποία τοποθετείται κατ'εικόνα της αρχής του θεού σε σχέση με το Χριστό,τόσο στις σχέσεις των φύλων όσο και στην εκκλησιαστική κοινότητα, λειτουργεί ουσιαστικά για την ενότητα, ισότητα, ελευθερία και κοινωνία. Με αυτό το πνεύμα δίνεται η θέση αρχής στον άνδρα στα πλαίσια της εν Χριστώ αποκάλυψης, όπως προκύπτει από την ανάλυση του στχ.3. Παράλληλα όμως ο Παύλος, όπως φαίνεται, έχει

και άλλους λόγους για τις θέσεις που παίρνει, οι οποίοι εκφράζονται και διαδηλώνονται κατά την ώρα της λατρείας στις ανθρωπολογικές σχέσεις.

δ. Η θέση της γυναίκας στο θεολογικό προβληματισμό του αποστόλου Παύλου

Οι ραββίνοι της εποχής του Παύλου κάνουν θεολογικό αγώνα για την εξασφάλιση και υποστήριξη του Ιουδαϊκού μονοθεϊσμού βασισμένοι στη θεολογία του κατ'εικόνα[11], με αποτέλεσμα την προβολή του άνδρα και την υποτίμηση της γυναίκας. Τη θεολογική αυτή προσπάθεια των ραββίνων, όπως φαίνεται, ακολουθεί ο Παύλος για πολύ σοβαρούς λόγους, αλλά και για ακόμη σοβαρότερους διαφοροποιείται απ'αυτούς. Μια τέτοια θεώρηση της στάσης του Παύλου θα ενίσχυε την άποψη του A.Oepke[12], ότι ο Παύλος βρίσκεται στο σημείο αντίθεσης και έντασης δύο κόσμων. Από την ερμηνευτική όμως ανάλυση της λέξης «κεφαλή» και από τις παύλειες προϋποθέσεις φάνηκε ότι ο απόστολος Παύλος βρίσκεται στο σημείο, όπου συναντώνται οι δύο αυτοί κόσμοι, έτσι όπως η πρόνοια του Θεού προετοίμασε για την εν Χριστώ αποκάλυψη. Στην οικουμενική λοιπόν συνάντηση των λαών και των πολιτισμών μπορεί κανείς να καταλάβει τη θέση που τοποθετεί ο Παύλος τη γυναίκα, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ευαίσθητος μετρητής για τη θεολογική σκέψη.

Όταν παρουσιάζει την αλήθεια για την ουσιαστική ενότητα Χριστού και Θεού στους ραββίνους και στους κατηγόρους του Ιουδαίους, ο απόστολος του Χριστού τοποθετείται σ'ένα σημαντικό

11. Jervell, Imago, σ.75-76.85.

12. Oepke, Γυνή, σ.785. Ο Thrade, Ärger, σ.104 αποδίδει ευθύνες στον Oepke, διότι με τις θέσεις του εμπόδισε την έρευνα για πολύ χρόνο, ώστε να επισημάνει κανείς ότι το κεφ. 11 ασχολείται με τις ενθουσιαστικές τάσεις των γυναικών.

θεολογικό τόπο, που του προσφέρει η λέξη «κεφαλή». Η λέξη αυτή έτσι όπως διαμορφώθηκε στην ιστορία της αποκάλυψης του θεού, δίνει τις βάσεις για να κατοχυρωθεί ο μονοθεϊσμός και οι σχέσεις στο θεό, με τις έννοιες της Σοφίας και του Νόμου. Η απόδοση της αρχής στο θεό για την ενότητα και κατά συνέπεια στην ανθρωπολογία η αναγνώριση της αρχής μόνο στον άνδρα είναι ο βασικότερος λόγος, για τον οποίο ο Παύλος συντάσσεται με τους ραββίνους. Η παύλεια αυτή θέση δεν είναι αποτέλεσμα διπλωματικών σχέσεων του Παύλου με τους συγχρόνους του ιουδαίους θεολόγους, ούτε πάλι συνέπεια των μισογυνικών θέσεων μιας αυταρχικής και συντηρητικής τάσης. Είναι πίστη του για το νέο στάδιο της αποκάλυψης του θεού, η οποία δε διαμορφώνεται από τις κοινωνικές δομές, αλλά δόθηκε από το Χριστό για την ανακαίνιση του κόσμου. Έτσι με βάση την κατ'εικόνα θεολογία, που αποδίδει το θεομορφισμό στον άνθρωπο και όχι τον ανθρωπομορφισμό στο θεό[13], το ένα φύλο πρέπει να αναλάβει τη θέση αρχής στη δημόσια κατ' εικόνα της ουράνιας κατάστασης λατρεία των χριστιανών, που θα εικονίζει την ενότητα στο θεό[14]. Οι λόγοι που έχει ο απόστολος Παύλος, για να δίνει τη θέση αρχής στο ανδρικό φύλο αναφέρονται στην επιχειρηματολογία του που περιέχεται στους επόμενους στίχους. Πάντως η θέση αρχής που αποδίδεται κατά το πρότυπο του θεού στο ανδρικό φύλο, δεν αποκλείει, αλλά επιβάλλει τη μετοχή του γυναικείου σ'αυτό κατά το πρότυπο του Χριστού.

Στην επιτακτική ανάγκη να ταυτιστεί η παύλεια θεολογία με τη ραββινική, για να κατοχυρωθεί η θεότητα του Χριστού και η ενότητά του με το θεό του Ισραήλ, προβάλλει παράλληλα η επιβεβλη-

13. Χρυσοστόμου, Εις την Γένεσιν λόγος 2,2, PG 54,589 και PG 53,73. Πρβλ. vRad, The Theology, τομ.1, σ.145.

14. Γρηγορίου Θεολόγου, Εις Ματθαίον 19,1-12 «εῖς ποιητής ἀνδρός καί γυναικός εἷς χοῦς ἀμφότεροι εἰκών μία». Βλ. Ζηζιούλα, Η ενότης της Εκκλησίας, σ.119-121.

μένη από το νέο στάδιο της αποκάλυψης διαφοροποίηση του Παύλου από τους ραββίνους. Η φανέρωση του σταυρωμένου και αναστημένου Ιησού Χριστού με τη ζωτική αναφορική του σχέση προς το Θεό και της αρχής τής εν Πνεύματι του εγείραντος τον Χριστό ανακαίνισης του ανθρώπου, αποκαλύπτει το νέο σημείο αναφοράς, που ριζικά διαφοροποιείται από το αντίστοιχο της ραββινικής θεολογίας.

Αν η υποτίμηση της γυναίκας εξυπηρετούσε το αδιέξοδο των ραββίνων στην επιτακτική ανάγκη κατοχύρωσης του μονοθεϊσμού τους, η εν Χριστώ αποκάλυψη που φανέρωσε στον άνθρωπο τις «ἐν τῷ Χριστῷ» σχέσεις ισότητας, ομοτιμίας και ομοουσιότητας, δίνεται ως μόνη δυνατή εγγύηση για τον τρόπο και το ήθος της ισότιμης και ομότιμης[15] παρουσίασης της γυναίκας δίπλα στον άνδρα.

Ο απόστολος Παύλος ασφαλίζει έτσι την ισότητα του άνδρα και της γυναίκας στο Χριστό, ώστε,εάν καταρριφθεί τούτο,να σημαίνει ότι καταρρίπτεται άμεσως η κυριότητα, το ισότιμο, συνάναρχο και ομότιμο του προσώπου του Χριστού προς το Θεό. Αυτή είναι λοιπόν η μεγάλη εγγύηση που άφησε ο απόστολος Παύλος στην Εκκλησία για τη θέση της γυναίκας σ'αυτήν. Έτσι η χριστολογική θεμελίωση της ισότητας και όχι της υποταγής της κατέχει τέτοια δύναμη, ώστε η κατάρριψή της να σημαίνει και ταυτόχρονη διάλυση της Εκκλησίας του Ιησού Χριστού.

Αυτό λοιπόν το οποίο ο απόστολος Παύλος θέλει να γνωρίζουν οι Κορίνθιοι, είναι ότι οι σχέσεις των φύλων πρέπει να ομοιάζουν τις σχέσεις ισότητας και αμοιβαιότητας του Χριστού προς το Θεό και να θεμελιώνονται στην ανακαίνιση του παλαιού ανθρώπου. Η θέση αρχής δίνεται σ'ένα φύλο, που θα εξασφαλίζει την ισότητα, ενότητα και ελευθερία, και θα είναι το δυνατότερο στη θυσία και στην κένωση. Τη θέση αυτή ο Παύλος τη δίνει στο ανδρικό φύλο. Ποιούς όμως λόγους έχει γι'αυτό και ποιά θέση δίνει στη γυναίκα;

15. Ο ιερός Χρυσόστομος παρατηρεί ότι «ἡ ἰσοτιμία μάχας κατεργάζεται», ενώ η ομοτιμία την ενότητα και την αγάπη. PG 61,215.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΡΙΤΟ

ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ, ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ, ΗΘΙΚΗ ΚΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΓΙΑ ΤΗ ΘΕΣΗ ΤΩΝ ΔΥΟ ΦΥΛΩΝ ΣΤΗ ΛΑΤΡΕΙΑ (ΣΤΙΧΟΙ 4-9)

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΑ

Από το προηγούμενο κεφάλαιο έγινε κατανοητό ότι στην επίσημη σύναξη της Εκκλησίας ένα φύλο πρέπει ν'αναλάβει τη θέση αρχής, την οποία θα παραχωρεί στο άλλο για διάφορες διακονίες. Μ'αυτόν τον τρόπο η παραίτηση του ενός φύλου από τη θέση αρχής δε σημαίνει καθόλου υποτίμηση, αλλά ελεύθερη αναγνώριση της πίστης στην αρχή του Θεού και στην ισότητα και κοινωνία του Χριστού μ'αυτόν. Πώς όμως θα γίνει η επιλογή του φύλου για μια τέτοια αρχή; Βέβαια η ιουδαϊκή παιδεία του αποστόλου Παύλου θεωρεί δεδομένη τη θέση του ανδρικού φύλου στη θέση αυτή.

Δε φθάνει όμως η προγενέστερη ιουδαϊκή αιτιολόγηση, διότι τώρα πλέον οι κοινωνικές, θρησκευτικές και ηθικές προϋποθέσεις πρέπει να ισχύουν σε οικουμενική διάσταση (στχ.4-6). Άλλωστε ο απόστολος Παύλος δεν αγνοεί τη μεγάλη τους σημασία και γι'αυτό ίσως αναφέρεται πρώτα σ'αυτές, πριν να εκθέσει τη θεολογική του επιχειρηματολογία (στχ.7-9).

Με ποιό τρόπο όμως ο απόστολος Παύλος προσλαμβάνει τα κοινωνικά, θρησκευτικά, ηθικά και θεολογικά δεδομένα της εποχής του; Τα παίρνει και τα επενδύει με θεολογική αξία, ώστε να τα καθιερώνει ως ακλόνητες και αιώνιες αρχές, που δεν επιδέχονται καμιά αλλαγή[1]; Ή απλά τα επιστρατεύει σαν ένα σύγχρονό του γλωσσικό κώδικα[2] για να υποστηρίξει τη θεολογική του θέση; Η ερώτηση αυτή τέθηκε από την εισαγωγή της εργασίας αυτής και κατέχει θεμελιακή σημασία. Διότι, αν δεχθεί κανείς την πρώτη άποψη, τότε οι ανδροκρατικές δομές και γενικότερα η εξουσιαστική και κυριαρχική δομή των κοινωνικών σχέσεων, που ανήκουν στην αμαρτητική κατάσταση της πτώσης και όχι στη Βασιλεία του Θεού, διαιωνίζονται, χωρίς καμιά ελπίδα αλλαγής. Το πιο επικίνδυνο όμως σημείο είναι, όταν οι δομές εκμετάλλευσης και υποτίμησης ανάγονται στο θέλημα του Θεού, έτσι ώστε κάθε προσπάθεια κατάρρευσής τους να φαίνεται ότι αντιστρατεύεται σ'αυτό[3].

---

1. Στο πρόβλημα κατά πόσον οι θέσεις του Παύλου για τη γυναίκα συνέβαλαν στη διάλυση ή σκλήρυνση της πατριαρχικής κοινωνίας οι γνώμες των ερευνητών διχάζονται. Russel, Als Mann und Frau, σ.46. Η θεώρηση του θέματος γίνεται από κοινωνιολογική προοπτική με σκοπό να κατοχυρωθεί θεολογικά η υποταγή της γυναίκας. Thyen, Nicht mehr, σ.185. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.215. Thrade, Ärger, σ.105. Bussmann, Christologische Begründung, σ.256εξ.

2. Η διάκριση των εποχιακών δεδομένων από τον πυρήνα του Ευαγγελίου με βάση αξιόλογα κριτήρια, έχει ήδη διαμορφωθεί με την μέχρι τώρα παρουσίαση. Η δομή της περικοπής, όπως αναλύθηκε σχετικά θέτει το στχ.3 στον πυρήνα του Ευαγγελίου, πράγμα που αποδείχθηκε με την ερμηνεία του. Οι υπόλοιποι στίχοι ανήκουν στην επιχειρηματολογία εκτός από το στχ.10, που δίνει τελικά την πρόταση του Παύλου.

3. Η αντιμετώπιση αυτή του γυναικείου θέματος έγινε καθοριστική σε μια μερίδα ερμηνευτών και αναδείχθηκε σε τρόπο ερμηνείας των βιβλικών χωρίων για τη γυναίκα. Βλ. σχετικά Schussler-Florenza . Die Rolle der Frau, σ.3. Η στάση αυτή που γίνεται και ερμηνεία αντιστρατεύεται σε κάθε κοινωνική αλλαγή που συντελείται για τη βελτίωση της θέσης της γυναίκας. Janssen-Jurreit, Sexismus, σ.185. Επί πλέον στη θεώρηση αυτή το πρόσωπο του Θεού φορτίζεται με σκληρότητα, αυταρχισμό, αναμφία και κατακίεση, έννοιες που χαρα-

Η θεώρηση αυτή εκ των πραγμάτων απορρίπτεται, διότι παρουσιάζει την καινή κτίση ισοπεδωμένη με την παλιά δημιουργία, σε κατάσταση απολιθωμένης στατικότητας, στην οποία δεν μπορεί να περάσει ο αέρας της νέας «ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι» δημιουργίας.

Η δεύτερη άποψη που αποδέχεται τα δεδομένα της εποχής, για να σαρκώσει[8] μ'αυτά τη θεολογική πίστη και να την φανερώσει στην πράξη, διαφέρει ριζικά από την προηγούμενη. Διότι κάθε εποχή και κάθε πολιτισμός μπορεί να προσφέρει το υλικό για τη σάρκωση του ευαγγελικού μηνύματος. Όταν λοιπόν το υλικό είναι ξεπερασμένο, μπορεί να αντικατασταθεί, ενώ οι αρχές πίστης της χριστιανικής κοινότητας μένουν αναλλοίωτες και ανεπηρέαστες.

Ο τελευταίος αυτός τρόπος θεώρησης επιτρέπει την αλλαγή των επιχειρημάτων, αρκεί τα νέα δεδομένα να υπηρετούν την αλήθεια της πίστης και να συμβάλλουν στο ήθος κοινωνίας και ενότητας στην κοινότητα. Επί πλέον η θέση αυτή αναγνωρίζει ελευθερία στην εξέλιξη και διαμόρφωση των κοινωνιών, προϋποθέτει συνεχή και δημιουργικό διάλογο,για να προσληφθεί ο κόσμος στο σώμα του Χριστού και αποφεύγει την κυριαρχική υποδούλωση, την αποστεωτική θεώρηση ή και ακόμη την ισοπέδωση της εκκλησίας με την κοινωνία.

Η θεολογία του αποστόλου Παύλου είναι απαρασάλευτα χριστοκεντρική και αποκλείει καθε άλλο σημείο αναφοράς, όπως είναι το

στήριξαν τους ξένους προς το Ισραήλ θεούς. Έτσι φαίνεται ότι προς αυτούς αντιδρά η φεμινιστική θεολογία. Πρβλ. Russel, Als Mann und Frau, σ.81εξ. Halkes, Über die feministische Theologie, σ.182. Hanson, Mannliche Metaphern, σ.81-82.117. Άλλωστε και η διαμαρτυρία της Dorothe Solle το 1980 στη συνέλευση του Βανκούβερ, για να πάψει η ανθρώπινη γλώσσα να αποδίδει το Θεό με αρσενικά κατηγορήματα, θέτει το εξής θέμα: Πώς δηλαδή ο Θεός της αγάπης φορτίσθηκε με κοινωνικές κατηγορίες αυταρχισμού και αυστηρότητας, ενώ ο Θεός που αποκαλύφθηκε «ἐν Χριστῷ» είναι Θεός αγάπης, συγνώμης και ελευθερίας. Για την κοινωνιολογική θεώρηση της έννοιας του Θεού βλ. Womanspirit rising, Introduction, σ.1εξ.

8. Γαλίτη, Η θεολογία της μετάφρασης, σ.6.

κοινωνικό, θρησκευτικό, ηθικό ή το θεολογικό. Όλα μπορούν να διακονούν το ένα κέντρο της παύλειας θεολογίας, που είναι ο έσχατος Αδάμ, ο Ιησούς Χριστός σε ενότητα και κοινωνία με το θεό του Ισραήλ. Γι'αυτό και από τις δύο παραπάνω θέσεις, η δεύτερη είναι αυτή που μπορεί να εκπροσωπεί τον απόστολο Παύλο. Με αυτήν λοιπόν την παύλεια τοποθέτηση προσεγγίζουμε την επιχειρηματολογία, η οποία αναφέρεται στην κοινωνική, θρησκευτική, ηθική και θεολογική παράδοση της εποχής του και η οποία επιστρατεύεται, για να στηρίξει τη συγκεκριμένη πρόταση που εκφράζει ο στχ.3.

1. ΤΑ ΔΥΟ ΦΥΛΑ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΛΑΤΡΕΙΑΣ

α. Η ισότιμη ένταξη των φύλων στη σύναξη της εκκλησίας
β. Η κοινωνική διαφοροποίηση των φύλων. Το κάλυμμα και το ακάλυπτο
γ. Οι κοινωνικοί ρυθμιστές στη χριστιανική καινότητα

α. Η ισότιμη ένταξη των φύλων στη σύναξη της εκκλησίας.

Αφού τόνισε ο απόστολος Παύλος τη θέση του άνδρα στο στχ.3α, αποδυναμώνει κάπως την ένταση με τους επόμενους στίχους 4α και 5α. Οι φράσεις «πᾶς ἀνήρ» καί «πᾶσα γυνή», που δίνουν τη διαφορά των φύλων, σίγουρα προϋποθέτουν στη σκέψη του Παύλου και την ισότιμη[5] ένταξή τους στην εκκλησιαστική κοινότητα.

Οι λέξεις «πᾶς», «πᾶσα» τοποθετημένες σε μια σειρά διαδοχικής επανάληψης, τόσο στην περικοπή στχ.2-3, όσο και στα προηγούμενα κεφάλαια 8-10[6], με τους γραμματικούς τύπους: «πάντες, ἐν πᾶσιν, πᾶς, πάντα, πάντων», όχι μόνο ενισχύουν τη φιλολογική ομοιογένεια της περικοπής με τα κεφ. 8-10, αλλά και προσλαμβάνουν ένα ειδικό περιεχόμενο. Διότι στον ενικό αριθμό τονίζουν τη συγκεκριμένη ατομικότητα και παράλληλα θυμίζουν τις λέξεις «ις» και «ισσά» της βιβλικής δημιουργίας, που έχουν την έννοια έκαστος και έκαστη ανθρωπίνη ύπαρξη[7]. Έτσι η ισότητα και η διαφορά στον

---

5. Blass-Debrunner-Rehkopf, Grammatik, παραγρ.275,2, για το «πᾶς» μπροστά σε άναρθρο ουσιαστικό.

6. Γαλίτη, Η ουσία της ελευθερίας, σ.24-27.

7. Βλ. σχετική ανάλυση της γιαχβικής δημιουργίας, σ.140.

πληθυντικό αριθμό «πάντες» περνούν στην κατάσταση της οργανικής και χαρισματικής ενότητας των μελών της εκκλησίας, για την οποία γίνεται λόγος στο επόμενο κεφ.12,12-31.

Μέσα σ'αυτήν την οργανική και χαρισματική ενότητα της κοινότητας θέλει ο Παύλος να επισημάνει τις διαφορές που έχουν ο άνδρας και η γυναίκα, ώστε να διακρίνονται με την ανάλογη συμπεριφορά τους. Η ισότιμη λοιπόν αναφορά δεν επιτρέπει την τάση της υποτίμησης ή υποβάθμισης του ενός φύλου εις βάρος του άλλου.

Ως προς το θέμα αυτό η περικοπή Α'Κορ.11,2-16 δεν έρχεται σε καμιά αντίθεση[8] με το Γαλ.3,28, τον κατ'εξοχήν στίχο που αναφέρεται στην ισότιμη βαπτισματική[9] ένταξη των πιστών στην κοινότητα της νέας δημιουργίας. Η περικοπή όμως που εξετάζουμε προσφέρει και κάτι παραπάνω. Δεν περιορίζεται μόνο στην ισότιμη ένταξη των πιστών, αλλά αφορά στα προβλήματα που προκύπτουν κατά τη συνεχή διαδικασία της νέας δημιουργίας[10] και ειδικά στη θέση του άνδρα και της γυναίκας.

β. Η κοινωνική διαφοροποίηση των φύλων. Το κάλυμμα και το ακάλυπτο

Το κάλυμμα των γυναικών και η υποστήριξή του για τη δημόσια εμφάνισή τους[11] στην επίσημη σύναξη της εκκλησίας δεσπόζει κατά

---

8. Weiss, Υπόμνημα, σ.270. Πρβλ. Thyen, Nicht mehr, s.180

9. Βλ. σχετικά, Εισαγωγή, άλλες παύλειες αναφορές για τη γυναίκα, σ.71εξ.

10. Και ο στχ. Γαλ.3,28 έχει σχέση με τη νέα δημιουργία και· παραλληλίζεται το «άρσεν και θήλυ» του στχ. Γαλ.3,28 με το Γεν. 1,27. Πρβλ. Thyen, Nicht mehr, σ.109.

11. Στην Τουρκία καταργήθηκε επίσημα ο φερετζές το 1923, στην Περσία το 1936 και στην Αλβανία το 1937.

τέτοιο τρόπο στην περικοπή, ώστε να ανάγεται και ως κεντρικό της θέμα[12]. Η νέα θεώρηση όμως της περικοπης προσδίδει στην υπόθεση του καλύμματος δευτερεύουσα σημασία, διότι τίθεται απλά στην επιχειρηματολογία των στχ.4-16 που συνδέονται με το στίχο 3. Το κάλυμμα των γυναικών κατά την εποχή του αποστόλου Παύλου παρουσιάζει κοινωνική, θρησκευτική και ηθική διάσταση, στοιχεία που επιστρατεύονται, για να στηρίξουν την ανάγκη της ελεύθερης παραίτησης των γυναικών από τη θέση προβολής και αρχής στην κοινότητα. Στην ενότητα αυτή ερευνάται η σημασία του καλύμματος των γυναικών στην κοινωνική του διάσταση, τόσο στη ζωή των εθνικών όσο και στη ζωή των Ιουδαίων κατά την εποχή του Παύλου.

Στον ελληνορωμαϊκό κόσμο για εκατοντάδες χρόνια παρατηρείται μια καταπληκτική σταθερότητα στον τρόπο ενδυμασίας ανδρών και γυναικών σε σύγκριση με τη σύγχρονη εποχή. Οι άνδρες έφεραν εσωτερικά το χιτώνα και εξωτερικά το ιμάτιο, ενώ οι γυναίκες, καθώς φοραύσαν ίδιο με τους άνδρες ιμάτιο, αντί για το χιτώνα έφεραν εσωτερικό τον πέπλο, που προεκτεινόταν και χρησίμευε για κάλυμμα της κεφαλής[13]. Ο πέπλος των ελληνίδων ή η αντίστοιχη palla των ρωμαίων γυναικών ήταν το ένδυμα που ξεχώριζε τα δύο φύλα στη δημόσια εμφάνισή τους, κατά την οποία, όπως φαίνεται, η γυναίκα έπρεπε να φέρει κάλυμμα στο κεφάλι της. Κατά την εποχή του Αυγούστου η palla δεν ήταν υποχρεωτικό να σκεπάζει το κεφάλι, αν και υπάρχουν μαρτυρίες για τα παραδοσιακά αυστηρά ήθη της αρχαίας Ρώμης, που απαιτούσαν το κάλυμμα της κεφαλής των γυναικών[14]. Εκτός όμως από το ένδυμα αυτό, που στα αρχαία χρόνια χρησίμευε για κάλυμμα στη δημόσια εμφάνιση των γυναικών, υπήρχαν επίσης και

12. Losch, Christliche Frauen, 216-261. Βρβλ. Jaubert, Le voile des femmes, σ.419-430. Feuillet, La dignite, σ.157-191.

13. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.329.

14. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.329.

άλλα μικρότερα καλύμματα για ειδικές περιπτώσεις. Ήταν το Ricinium, που κατά το τέλος της δημοκρατίας χρησίμευε για πένθιμο πέπλο, και η Rica που φορούσαν οι ιέρειες[15]. Για τον Πλούταρχο θεωρείται «συνηθέστερον ταῖς μέν γυναιξίν έγκεκαλυμμέναις, τοῖς δ'άνδράσιν άκαλύπτοις είς τό δημόσιον προϊέναι»[16], ενώ στη Λακωνία οι ανύπαντρες κόρες εμφανιζόταν ακάλυπτες[17].

Γίνεται λοιπόν φανερό ότι κατά την εποχή του Παύλου διατηρείται στον εθνικό κόσμο η συνήθεια αυτή για τη δημόσια εμφάνιση των παντρεμένων έστω γυναικών, αν και από τις ιουδαίες γυναίκες υποστηριζόταν ότι οι εθνικές χαρακτηριζόταν από την εμφάνισή τους χωρίς κάλυμμα[18].

Το έθιμο για το κάλυμμα φαίνεται ότι εφαρμοζόταν από τους Ιουδαίους[19] με ιδιαίτερη αυστηρότητα. Η έγγαμη γυναίκα και η χήρα έπρεπε να είναι καλυμμένη όταν εμφανιζόταν δημόσια, ενώ το ακάλυπτο της Ιουδαίας σήμαινε την τιμωρημένη πόρνη ή δούλη[20]. Αξί-

---

15. Balsdon, Ρωμαίες γυναίκες, σ.329-330. Μαρτυρείται επίσης από τα αρχαιολογικά ευρήματα ότι ο αυτοκράτορας ως ανώτατος θρησκευτικός αρχηγός έφερε κάλυμμα στην κεφαλή. Thompson,Hairstyles, σ.101.104.112.

16. Πλουτάρχου, Ηθικά 267a. Επίσης διασώζει ο Πλούταρχος, Γυναικών αρεταί, 245f, την μαρτυρία για τη γυναικεία και ανδρική ενδυμασία κατά αρνητικό τρόπο περιγράφοντας τα Υβριστικά (γιορτές στο Άργος): «καθ'ἣν μέχρι νῦν τά Ύβριστικά τελοῦσι, γυναῖκας μέν άνδρείοις χιτῶσι καί χλαμύσιν, ἄνδρας δέ πέπλοις γυναικῶν καί καλύπτραις άμφιέννυντες».

17. Πλουτάρχου, Ηθικά 232c.

18. Ap.R.9 στο 5,18. Str.-Bl. III,429.

19. Str.-Bl.III,427-430. Πρβλ. Νεδαρίμ 30β, όπου λέγεται ότι καλυπτόταν όχι μόνο η έγγαμη, αλλά και η άγαμη. Για την ελληνική απόδοση των ραββινικών κειμένων βλ. Δόϊκου, Εισαγωγή(1984), σ.163-168.

20. Oepke, Κατακαλύπτω, σ.[illegible]

ζει όμως εδώ να σημειωθεί ότι το κάλυμμα της κεφαλής της Ιουδαίας είχε άμεση σχέση με το χτένισμά της[21], διότι συγκρατούσε τα δέσιμο των μακριών μαλλιών της, που ήταν πλεγμένα σε πλεξίδες. Γι'αυτό και η αφαίρεση του καλύμματος στη δημοσιότητα,που γινόταν για τιμωρία και αποτελούσε την έσχατη ταπείνωση των γυναικών, είχε σαν συνέπεια να φέρνει τα μαλλιά σε αταξία, κάτι που συναντούσε κανείς σε πόρνη ή σε δούλη. Στους κανόνες ζωής νομικού χαρακτήρα που ρύθμιζαν τη ζωή των Ιουδαίων (χαλαχά), το γυναικείο κάλυμμα αποτελεί αρχή μεγάλης σημασίας και η άρνηση εφαρμογής του θεωρείται αφορμή διαζυγίου χωρίς αποζημίωση[22]. Στη Μισνά, που αποτελεί συλλογή συζητήσεων για θέματα της καθημερινής ζωής[23], γίνεται λόγος μόνο για Ιουδαίους της Αραβίας που έφεραν κάλυμμα και υποστηρίζεται η άποψη ότι στα καινοδιαθηκικά χρόνια δεν υπήρχε ιδιαίτερη πίεση για την εφαρμογή του[24].

Με βάση λοιπόν τα προηγούμενα στοιχεία δεν μπορεί να υποστηρίξει κανείς ότι το κάλυμμα αποτελούσε χαρακτηριστικό των Ιουδαίων γυναικών και το ακάλυπτο των εθνικών. Διότι και στις δύο περιοχές υπήρχε παράδοση να εμφανίζεται δημόσια η γυναίκα με κάλυμμα[25], αν' και παρουσιαζόταν διάφορες παραλλαγές στις συνήθειες. Πάντως φαίνεται ότι,κατά την εποχή του Παύλου ακόμη,προσβάλλεται το κοινωνικό αισθητήριο,όταν οι γυναίκες έχουν ακάλυπτο το κεφάλι. Πολλοί αποδίδουν την αυστηρότητα του αποστόλου Παύλου στην καταγωγή του. Διότι, όπως μαρτυρεί ο Δίων Χρυσόστομος[26], η

---

21. Str.-Bl. III,428. 432εξ.

22. Str.-Bl. III, 427.

23. Δόϊκου, Εισαγωγή(1984), σ.158-159.

24. Str.-Bl. III,427.

25. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.217.

26. Δίων Χρυσόστομος, Or. 33,46.

Ταρσός διακρινόταν μεταξύ των άλλων πόλεων για την αυστηρότητα στα ήθη της. Ακόμη και αυτές οι εικονιζόμενες μορφές της τύχης στα νομίσματα της Ταρσού έφεραν κάλυμμα. Αλλά παρόμοια αυστηρή αντιμετώπιση συναντά κανείς και στον Φίλωνα[27] τον Αλεξανδρέα, που παρατηρεί ότι «τὸ ἐπίκρανον (κάλυμμα) τὸ τῆς αἰδοῦς σύμβολον, ᾧ ταῖς εἰς ἅπαν ἀναιτίοις ἔθος χρῆσθαι».

Το συμπέρασμα λοιπόν είναι ότι ο Παύλος με το επιχείρημα του καλύμματος των γυναικών βρίσκεται σε κοινό επίπεδο της κοινωνικής δημόσιας και παραδοσιακής πραγματικότητας εθνικών και ιουδαίων και δεν εισάγει ιουδαϊκό έθιμο στον ειδωλολατρικό κόσμο. Απλά για τον Απόστολο Παύλο το κάλυμμα και το ακάλυπτο αποδίδουν καλύτερα τη διαφορά των φύλων,που πρέπει να διακρίνεται και στη λατρευτική σύναξη[28].

γ. Οι κοινωνικοί ρυθμιστές στη χριστιανική κοινότητα

Οι εκφράσεις «κατὰ κεφαλῆς ἔχων» του στχ.4 και «ἀκατακαλύπτω τῇ κεφαλῇ» του στχ.5, εκτός από τη φιλολογική τους σημασία περιέχουν και μεταφορική που έχει σχέση με την ελευθερία και την ανεξαρτησία από καταδυνάστευση. Ραββινικά παράλληλα διασώζουν την έκφραση «κατὰ κεφαλῆς ἔχων» με την έννοια της απελευθέρωσης από καταπιεστική εξουσία[29]. Το επιχείρημα λοιπόν του καλύμματος με την ευρύτητα της σημασίας του δίνει και τη δυνατι ιτα να αναφερθεί κανείς στην κοινωνική πραγματικότητα της ανδροκρατίας.

27. Φίλωνος, Νόμων Αλληγορίαι III, 56.

28. Kanler, Die Frau, σ.55-56. Thompson, Hairstyles, σ.105.

29. Str.-Bl. III, 435. Πρβλ. Sanh.58b, Targum Onkelos στο Εξ. XIV,8 και Targum στο Κριτ.5,9.

Το ρητό του Δημόκριτου[30], ότι είναι βλαβερό για τον άνδρα να βρίσκεται στην εξουσία της γυναίκας, εκφράζει τη θεμελιακή αρχή για τη θεώρηση των φύλων στον αρχαίο κόσμο. Έτσι για την εποχή του Παύλου η υποβάθμιση και η υποταγή της γυναίκας, παρ' όλες τις θεωρητικές διακηρύξεις και τις κοινωνικές κατακτήσεις των γυναικών, δεν παύει να αποτελεί δεδομένο στοιχείο[31], του οποίου ελάχιστη ένδειξη δίνει η απαίτηση για το κάλυμμα της κεφαλής της[32]. Το ιεραρχικό πρότυπο της οικογένειας[33], κατά το οποίο ο άνδρας είναι ανώτερος και κυρίαρχος της γυναίκας, οι γονείς των παιδιών και οι κύριοι των δούλων, θεωρείται για τον απόστολο Παύλο ως δεδομένο. Εξάλλου το πρότυπο αυτό είναι τόσο βαθειά περιχαρακωμένο στο νόμο και στα έθιμα, ώστε η διάβρωσή του να γίνεται μόνιμο αντικείμενο διακωμώδησης από τους ρητορικούς ηθικιστές και τους σατιρικούς ποιητές. Οι ισχυρές αυτές κοινωνικές δομές, τις οποίες συγκρατούσε μαχητικά η κοινή γνώμη, άφηναν μικρά περιθώρια στη γυναίκα να διασπά στην καθημερινή πράξη το πρότυπο αυτό σε κάθε δεδομένη ευκαιρία, κάτι όμως που κατόρθωναν ευκολότερα όσες ανήκαν σε ανώτερες κοινωνικές και οικονομικές ομάδες.

Σ'ένα τέτοιο περιβάλλον και στη σχέση της χριστιανικής κοινότητας με τον ανδροκρατικό περίγυρο,η τυχόν υποθετική απόφαση του Παύλου να προβάλει το γυναικείο φύλο στη θέση αρχής της χριστιανικής κοινότητας, με σκοπό να παρουσιάσει τη ριζοσπαστικότητα του Ευαγγελίου του Χριστού για τη θέση της γυναίκας, θα

---

30. Βλ. σχετικά η γυναίκα στη φιλοσοφική σκέψη, σ.106.

31. Thrade, Arger, σ.86-87.

32. Για το κάλυμμα ως σύμβολο υποταγής βλ. Str.Bl. III, 423 και Ι.Χρυσοστόμου, Υπόμνημα PG 61, 216-217.

33. Meeks, Urban Christians, σ.23.

προσέκρουε ανεπανάληπτα στο κοινωνικό αίσθημα και θα ήταν καταστρεπτικό για το κήρυγμα. Διότι όχι μόνο θα συναντούσε τη διστακτικότητα των ανδρών, αλλά ακόμη θα ισοδυναμούσε με την κοινωνική υποβάθμιση και περιθωριοποίηση της Εκκλησίας. Δε θα απέφευγε ακόμη και την ισοπέδωσή της με αντίστοιχα θρησκευτικά κινήματα που προσήλκυαν περισσότερο το γυναικείο κόσμο[34]. Από κοινωνική λοιπόν σκοπιά δε θα συνέφερε στο κήρυγμα του Ευαγγελίου η προβολή του γυναικείου φύλου. Η προβολή όμως του ανδρικού όχι μόνο θα ξέφευγε από τη θρησκευτική ισοπέδωση, υποβάθμιση και περιθωριοποίηση, αλλά ακόμη, όπως και έγινε, θα πετύχαινε ώστε η σύναξη αυτή των χριστιανών να κατακτήσει το κέντρο της κοινωνικής επικαιρότητας και να αποκτήσει την ανθρώπινη δυνατή εγγύηση για την αλήθεια. Εξάλλου το Ευαγγέλιο του Χριστού δεν είναι μόνο για τις θρησκευόμενες γυναίκες, αλλά για όλο το λαό του Θεού, κάθε φυλής, κάθε χώρας και κάθε κοινωνικού συστήματος.

Αν ο απόστολος Παύλος τοποθετεί το «κατά κεφαλῆς ἔχων» ή το «ἀκατακαλύπτῳ τῇ κεφαλῇ» κατά την ώρα της προσευχής και της προφητείας, δέχεται ότι πρέπει να διακρίνονται οι διαφορές των φύλων και όχι να ισοπεδώνονται. Επιπλέον όμως αφήνει να φανεί ότι μπορούν να περνούν στην κοινότητα κοινωνικές δομές, που μπορεί να χαρακτηρίζονται από τις προκλητικές κυριαρχικές διακρίσεις[35]. Πώς όμως είναι δυνατό να δεχθεί κανείς διακρίσεις, εκεί όπου διακηρύσσεται η ισότητα των μελών, και να ισοπεδώνεται η εκκλησία, αν όχι με τη θρησκευτική, έστω με την κοινωνική πραγματικότητα; Από τη μέχρι τώρα έρευνα θα μπορούσαν να διατυπωθούν οι εξής μερικές απόψεις:

34. Meeks, Urban Christians, σ.24-25.

35. Ο Dautzenberg, Zur Stellung der Frauen, σ.209-214, διακρίνει στην περικοπή αυτή μια φανερή ένταση που δημιουργείται από τις αρχές ισότητας της νέας κοινότητας και της πατριαρχικά οργανωμένης κοινωνίας, η οποία τελικά φαίνεται να επικρατεί στον Παύλο.

1. Η αναγνώριση της κοινωνικής πραγματικότητας δε σημαίνει και την αποδοχή της. Φανερώνει μάλλον τη διάθεση της εκκλησίας να προσλάβει τον κόσμο και να τον μεταμορφώσει αναπτυσσόμενη παράλληλα με την πορεία της ιστορίας. Το άνοιγμα δε σημαίνει ισοπέδωση, όταν πράγματι λειτουργεί στην κοινότητα η μεταμορφωτική δύναμη.

2. Η μεταμορφωτική δύναμη συνίσταται στο θυσιαστικό χαρακτήρα[36] του ήθους των μελών της κοινότητας, που θεμελιώνεται στο σταυρό και την ανάσταση του Χριστού. Στο πλαίσιο αυτό με τη δύναμη του Χριστού και τη Χάρη του Αγίου Πνεύματος,μεταβάλλονται οι κυριαρχικές δομές σε σχέσεις αγάπης, ενότητας και κοινωνίας[37], ενώ οι προκλητικές διακρίσεις μεταμορφώνονται σε χαρισματικές διαφορές.

3. Ο δημιουργικός χαρακτήρας[38] της πορείας του καινούριου ανθρώπου δε γνωρίζει στατικότητα. Με την πρόσληψη του αρραβώνα του Αγίου Πνεύματος περνά από δόξα σε δόξα και βιώνει την αδιάληπτη μεταμόρφωση στην προσωπική, κοινωνική και κοσμική δημιουργία. Γι'αυτό ενώ η παλαιά δημιουργία είναι ελεύθερη να περνά στην εκκλησία, εκεί όμως ανακαινίζεται με μετάνοια και ζει στη Βασιλεία του Θεού.

---

36. Βλ.σχετ.τα κενωτικό περιεχόμενο του ανδρικου πρωτείου,σ.300.

37. Ο Theissen, Die Soziale Schichtung, σ.232-272, περιγράφει το ήθος των πρωτοχριστιανικών κοινοτήτων με τον όρο Liebes-patriarchalismus. Τον όρο μεταφράζει ο Θ. Βασιλειάδης, Χάρις, σ.39, ως πατριαρχία αγάπης. Ο όρος αυτός όμως δεν περιέχει την προσπάθεια ισότητας, που τονίζεται από τον Παύλο στα Α'Κορ.8,14. Για το θέμα βλ. αναλυτικότερα Βασιλειάδη, Χάρις, σ.191-198.

38. Βλ. σχετικά «Τα ανθρώπινα φύλα σε ανάπλαση και νέα κοινωνία», σ.304εξ.

Οι προϋποθέσεις αυτές είναι ζωτικής σημασίας για τη ζωή της χριστιανικής κοινότητας,που εκτός από το λατρευτικό της χαρακτήρα έχει έντονο και το κοινωνικό στοιχείο και την κοινωνική επιρροή.

2. ΤΑ ΔΥΟ ΦΥΛΑ ΣΤΗ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΛΑΤΡΕΥΤΙΚΗΣ ΣΥΝΑΞΗΣ

α. Η ενεργός συμμετοχή της γυναίκας στην προσευχή και την προφητεία

Δεν υπάρχει αμφιβολία στους ερμηνευτές[1] ότι ο στχ.5 παρουσιάζει τη χαρισματική συμμετοχή των γυναικών στην προσευχή και την προφητεία της ζωής των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων. Η μαρτυρία αυτή θεωρείται πολύ σπουδαία[2] για τη θέση της γυναίκας στη δημόσια λατρεία της κοινότητας, διότι αποδεικνύει ότι η ενέργεια του Αγίου Πνεύματος φανερώνεται με τη χαρισματική ζωή και στη γυναίκα[3]. Πολλές φορές η περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 χρησιμοποι-

1. Barrett, Υπόμνημα, σ.250-251, Zahn, Υπόμνημα, σ.347, Thyen, Nicht mehr, σ.186. Thrade, Ärger, σ.100, Lietzmann, Υπόμνημα, σ.53. Kahler, Die Frau, σ.84. Weiss, Υπόμνημα, σ.342. Leipoldt, Die Frau, σ.123. Meier, On the veiling, σ.218. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.184. Dautzenberg, Zur Stellung der Frauen, σ.187-188. Matta el Meskeen, Woman, σ.34. Εναντίον της άποψης αυτής είναι ο Meyer, Υπόμνημα, σ.226 και ο Σάκκος, Το κάλυμμα των γυναικών, σ.40, που δέχεται χρονικές τις μετοχές και όχι αναφορικές ή επιθετικές.

2. Matta el Meskeen, Woman, σ.34-35.

3. Ο Ιουστίνος, Διάλογος, 87,6 και 88,1, περιγράφει τη χαρισματική ζωή των χριστιανών γυναικών.

είται για να τονισθεί η μαρτυρία αυτή, κάτι που γίνεται συνήθως από κοινωνιολογικές μελέτες για τις πρώτες χριστιανικές κοινότητες[4] ή από άλλες[5] που επιδιώκουν να στηρίξουν σε βιβλικές μαρτυρίες την επιθυμητή προβολή των γυναικών στη δημόσια λατρεία της εκκλησίας.

Ο απόστολος Παύλος,όπως φαίνεται,θεωρεί φυσική και δεδομένη[6] την ενεργό συμμετοχή των γυναικών στην προσευχή και την προφητεία, όχι όμως και στη θυσία, όπως μαρτυρεί και η ιστορία της Π.Διαθήκης. Δε στοχεύει μάλλον ο απόστολος στην καταστολή του φαινομένου, ούτε ακόμη στον ιδιαίτερο τονισμό του, διότι είναι δεδομένο αποδεκτό. Το ενδιαφέρον του στρέφεται στη θέση που θα πρέπει να τοποθετήσει τη χαρισματική ζωή των χριστιανών γυναικών στην κοινότητα, ώστε και να μη συγχέεται με ανάλογα φαινόμενα των ειδωλολατρικών ομάδων και να διατηρείται η αξιοπρέπεια της θέσης της. Δεν αντιμετωπίζει ο Παύλος ενθουσιαστικές τάσεις[7] των γυναικών και μάλιστα εκείνες που δημιουργήθηκαν από το κήρυγμά του. Το πιθανότερο είναι μάλλον ότι πρόκειται για ειδω-

4. Meeks, The social level, σ.70-71.

5. Thyen, Nicht mehr, σ.182, Schelkle, Die Frau, σ.164εξ, που υποστηρίζει τη χαρισματική ιερωσύνη στον Παύλο και απορρίπτει τον φορέα της εξουσίας χωρίς χάρισμα. Dibelius, Von Stellung und Dienst der Frau, σ.38 και Schüssler-Fiorenza, Die Rolle der Frau, σ.6-7.

6. Ο ιερός Χρυσόστομος, PG 61,217, θεωρεί πολύ φυσικό τα φαινόμενα: «καί γυναῖκες τό χάρισμα τοῦτο (τῆς προφητείας) ἔχουσαι τότε, ὡς αἱ τοῦ Φιλίππου θυγατέρες, ὡς ἕτεραι πρό ἐκείνων καί μετ' ἐκείνας». Κατά κάποιο τρόπο δηλαδή μαρτυρεί τα φαινόμενα αυτά και στην εποχή του, στην οποία συνεχίζεται η παράδοση της χειροτονίας των διακονισσών, που μαρτυρείται μέχρι και τον 10ο αι. μ.Χ. Για το θέμα βλ. Θεοδώρου, Χειροτονία ή χειροθεσία.

7. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, σ.172. Τη θέση του Barth αμφισβητούν ο Thyen, Nicht mehr, σ.181 και ο Thrade, Ärger, σ.102.

λολατρικές συνήθειες, οι οποίες δεν μπορούν άκριτα να περάσουν στην νέα κοινότητα των χριστιανών, που διακρίνεται για τις δικές της αρχές πίστης και ζωής.

Η παύλεια αυτή μαρτυρία για την ενεργό συμμετοχή της γυναίκας στη ζωή της εκκλησίας, στους τομείς της προσευχής και της προφητείας, φαίνεται στους περισσότερους ερμηνευτές[8] ότι έρχεται σε αντίθεση με την εντολή της σιωπής της γυναίκας (στχ. Α'Κορ. 14,33β-36). Εντονότερο γίνεται το πρόβλημα αυτό αν λάβει κανείς υπόψη του ότι και στις δύο περιπτώσεις γίνεται επίκληση στη γενική εθιμική τακτική όλων των χριστιανικών κοινοτήτων.

Οι σπουδαιότερες προτάσεις[9] που υποστηρίχθηκαν για τη λύση του προβλήματος αυτού είναι οι εξής:

1. Οι στχ. Α'Κορ.14,33β-36 δε θεωρούνται ότι προέρχονται από τον Παύλο, αλλά ότι αποτελούν μεταγενέστερη προσθήκη που έγινε κάτω από τη γενική απαίτηση για τη σιωπή των γυναικών στην εκκλησία. Στην ομάδα αυτή επίσης ανήκει και το Α'Τιμ.2,11εξ, όπου κατηγορηματικά απαγορεύεται η διδαχή των γυναικών στην εκκλησία και η άσκηση εξουσίας τους στους άνδρες.

Η άποψη αυτή όμως για δύο λόγους δεν μπόρεσε να επικρατήσει: Πρώτον διότι δεν παρατηρείται απουσία των στχ.14,33β-36 από κανένα καινοδιαθηκικό χειρόγραφο, αν και μαρτυρείται μια μετατόπισή τους μετά από το στχ.40 στους κώδικες D F G, σε παλαιές λατινικές μεταφράσεις, σε περισσότερα χειρόγραφα της Βουλγάτα και στον Αμβροσιαστή. Αν και παρουσιάζεται αυτή η μετατόπιση, η παρουσία τους όμως παραμένει γνωστή ακόμη και στο Μαρκίωνα, κάτι που δεν μπορεί να συνηγορεί για τον μεταπαύλειο χαρακτήρα τους[10].

8. Barrett, Weiss, Kahler, Wolff.

9. Wolff,Υπόμνημα, σ.141. Kahler, Die Frau, σ.75-84.

10. Wolff, Υπόμνημα, σ.141, Deutzenberg, Zur Stellung der Frauen, σ.258-261.

Και δεύτερον οι στχ.14,33β-36 δεν είναι δυνατόν να επηρεασθούν από τους Α'Τιμ.2,11εξ, διότι η συντακτική διατύπωση των ποιμαντικών στίχων στο πρώτο ενικό πρόσωπο μαρτυρεί μεταγενέστερο στάδιο σύνταξης. Έτσι επικρατείται μάλλον η αντίστροφη επίδραση[11] δηλ. των στχ. Α'Τιμ.2,11εξ, από τους στχ.14,33βεξ.

2. Η προσπάθεια που κατατάσσει τα κείμενα Α'Κορ.11,3εξ και 14,33β-36 σε διαφορετικά στάδια αλληλογραφίας του Παύλου με την εκκλησία της Κορίνθου[12],κλονίζεται ιδιαίτερα από την επίκληση στη γενική εκκλησιαστική τάξη των άλλων κοινοτήτων[13] (στχ.11,16 και 14,33β).

3. Η άποψη που εκτονώνει τις αντιθέσεις είναι αυτή που συγκεντρώνει το ενδιαφέρον της στη μελέτη των δύο ρημάτων «προφητεύειν» και «λαλεῖν»[14]. Τα δύο ρήματα δεν έχουν την ίδια σημασία και προσδίδουν στους αντίστοιχους στίχους διαφορετικό περιεχόμενο. Το ρήμα «προφητεύω» έχει την έννοια της «ἐν Ἁγίω Πνεύματι» ερμηνείας και παρουσίασης του θελήματος του Θεού, που συμβάλλει θετικό στην οικοδομή της Εκκλησίας[15]. Ενώ το ρήμα «λαλῶ» αναφέρεται σε ομιλία, η οποία γίνεται με την άτακτη ε-

11. Ο Weiss έχει τη γνώμη ότι ο καθητικός τύπος «ἐπιτρέπεται» Α'Κορ.14,34 μαρτυρεί ισχύουσα υπόδειξη για τις γυναίκες στις εκκλησίες και γι'αυτό πρέπει να είναι μεταγενέστερη προσθήκη, Υπόμνημα, σ.342.

12. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, σ.230-232 (11,2εξ: επιστολή Α' και κεφ.14: επιστολή Β').

13. Wolff, Υπόμνημα, σ.141.

14. Kähler, Die Frau, σ.76εξ. Πρβλ.Delling, Paulus's Stellung, σ.21 και Rendtorff, Die Geschichte des christlichen Gottesdienst, σ.21. Wolff, Υπόμνημα, σ.142.

15. «Πρός οἰκοδομήν γινέσθω» Α'Κορ. 14,26γ. Η διαφορά των ρημάτων λαλεῖν - προφητεύειν δίνεται από τον ίδιο τον απ. Παύλο στους στχ. Α'Κορ. 14,2-5.

πέμβαση ερωτήσεων[16] κατά τη λατρεία ή ακόμη και φλυαρία[17] που φανερώνει τη χαμηλή παιδεία και αγωγή των γυναικών. Η αγωγή των γυναικών εξαρτιόταν άμεσα από τους άνδρες[18], διότι παντρευόταν σε νεαρή ηλικία. Μια τέτοια άτακτη επέμβαση στην κοινότητα και μάλιστα η αδιάκοπη φλυαρία των γυναικών δε συμβάλλει στην οικοδομή, αλλά στην αταξία και ακαταστασία της λατρευτικής εκδήλωσης. Αυτό εξάλλου είναι το πρόβλημα που απασχολεί ευρύτερα τον Παύλο στο κεφ.14, γι'αυτό και αναγκάζεται να δώσει σειρά συστάσεων[19] για σιωπή (στχ.28.29.30.32),μεταξύ των οποίων ανήκει και η σχετική για τις γυναίκες. Δεν πρόκειται δηλαδή για καταστολή του προφητικού χαρίσματος της γυναίκας, αλλά για αποφυγή της αταξίας και της φλυαρίας. Παράλληλα παραπέμπονται οι γυναίκες να πάρουν από τους άνδρες ειδική ενημέρωση, ώστε να μην εμποδίζεται και υποβαθμίζεται η λειτουργία της κοινότητας. Μέσα λοιπόν στο ανδροκεντρικό περιβάλλον ο μεγάλος μοχλός για το ανέβασμα της γυναίκας είναι ο άνδρας, στον οποίο επιρρίπτεται η μεγαλύτερη ευθύνη για τη γυναίκα.

Απ'όλα αυτά γίνεται φανερό ότι στην κοινότητα της Κορίνθου μπορεί κανείς να διακρίνει ομάδα χαρισματούχων γυναικών, που ίσως είναι άγαμες ή έχουν λίγες οικογενειακές υποχρεώσεις, που είναι σωστά ενημερωμένες και εντάσσονται ομαλά στην κοινότητα, χωρίς να δημιουργούν αταξία (Α'Κορ.11,5) και ομάδες απλών γυναικών

---

16. Wolff, Υπόμνημα, σ.143.

17. Η πρώτη έννοια του «λαλῶ» είναι: είμαι λάλος, φλύαρος. Βλ. Liddell-Scott, 3,10.

18. Ξενοφώντος, Οικονομικός 3,11-13.

19. Ο Stendahl υποστηρίζει ότι το κείμενο Α'Κορ.11,2εξ ταυτίζεται με το Α'Κορ.14,33εξ με την προϋπόθεση ότι η σιωπή του 14,34 είναι στοιχείο παράλληλο με το κάλυμμα του 11,2εξ. Von Mann und Frau, σ.123.

που με τη φλυαρία τους και τις απλοϊκές επεμβάσεις τους παρεμποδίζουν τη λειτουργία της κοινότητας. Αυτές φαίνεται δεν προλαβαίνουν να ενημερωθούν, ίσως διότι τις παραμελούν οι άνδρες τους[20] ή γιατί είναι απασχολημένες με οικογενειακές φροντίδες. Αξίζει εδώ να αναφέρει κανείς τη μεγάλη φροντίδα και σημασία που έδειχναν οι Πατέρες της Εκκλησίας για την παιδεία των γυναικών. Όταν ο ιερός Χρυσόστομος ομιλεί για την παρθενία των γυναικών ερμηνεύοντας τα παύλεια χωρία Α΄Κορ.7,25εξ, παρατηρεί «οὐ γὰρ ἡ μίξις πονηρόν, ἀλλὰ τὸ ἐμποδίζεσθαι πρὸς φιλοσοφίαν»[21]. Και παραθέτει τη διαπίστωση για τις χριστιανές της πρώτης εκκλησίας «καὶ γυναῖκες τότε φιλοσοφίαν ἤσκουν ..., αἱ περιῆγον μετὰ τῶν ἀποστόλων, ἀνδρεῖον ἀναλαβοῦσαι φρόνημα»[22]. Διότι διέθεταν κάτι άλλο «οὐ γὰρ αἱ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων γυναῖκες τοῦτο ἐμερίμνων, ὅπως λαμπρὰ ἱμάτια φέρουσι ..., ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἀποσεισάμεναι, καὶ τὸν κοσμικὸν ἀποβαλοῦσαι τῦφον, ἓν μόνον ἐζήτουν, ὅπως κοινωνοὶ γένωνται τῶν ἀποστόλων καὶ τῆς θήρας αὐτῶν μετάσχοιεν τῆς αὐτῆς»[23]. Για τα μεγάλα όμως αυτά έργα χρειάζεται η ανάλογη αγωγή και παιδεία, που ξεκινά από τη μικρή ηλικία. Το έργο αυτό ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος το αναθέτει στη μητέρα μάλλον και όχι στον πατέρα, διότι αυτή έχει τα παιδιά περισσότερες ώρες στο σπίτι. Η φροντίδα όμως της αγωγής πρέπει να αφορά και τα αγόρια και τα κορίτσια. «Μὴ τοίνυν ἀλλότριον αὐτῶν εἶναι νομιζέτωσαν αἱ γυναῖκες τὸ καὶ θηλειῶν καὶ ἀρρένων ἐπιμελεῖσθαι. Οὐ γὰρ διέκρινεν ἐνταῦθα τὸ γένος ... Ὥστε ἀμφοτέρων ἡμῖν ἐπιμελητέον τῶν παιδίων, καὶ μάλιστα ταῖς γυναιξίν, ὅσῳ καὶ τὰ πλείονα οἴκοι κάθην-

20. Α΄Κορ.14,35β «τοὺς ἰδίους ἄνδρας».

21. Ι.Χρυσοστόμου, Ὑπόμνημα, PG 61,160.

22. Ι.Χρυσοστόμου, Ομιλίαι εις Ματθαίον PG 58,677.

23. Ι.Χρυσοστόμου, Λόγοι PG 51,191-192.

ται ... λέγω δέ τό των οἰκείων προνοεῖσθαι παίδων, καί εἰς φιλοσοφίαν αὐτούς ἐνάγειν»[24].

Η σιωπή όμως των γυναικών στην εκκλησία, όπως τη ζητεί ο απόστολος Παύλος από όλες τις χριστιανικές κοινότητες, ενώ δε σκοπεύει να καταστείλει το προφητικό χάρισμα και τη συμμετοχή των γυναικών στη δημόσια προσευχή, ούτε να επιτρέψει την αταξία και τον υποβιβασμό της εκκλησιαστικής σύναξης, δεν είναι άσχετη από αυτό που θέλει να τονίσει στην περικοπή Α'Κορ.11,2-16. Συγκεκριμένα ότι η αρχή της κοινότητας ανατίθεται σ'ένα φύλο και όχι και στα δύο φύλα μαζί κατά την εικόνα της σχέσης Χριστού και Θεού. Στο σημείο αυτό μπορεί κανείς να βοηθηθεί από την ερμηνεία που δίνει ο ιερός Χρυσόστομος στο στχ. Α'Τιμ.2,12: «διδάσκειν δέ γυναικί οὐκ ἐπιτρέπω, οὐδέ αὐθεντεῖν τοῦ ἀνδρός». Αρχικά διερωτάται και ο ίδιος αν μπορεί να δεχθεί αυτό το στίχο ή όχι, γι'αυτό βάζει ερωτηματικό στο στίχο και στη συνέχεια απαντά: «ὅταν καί ὁ ἀνήρ εὐλαβής ᾖ καί τήν αὐτήν πίστιν κεκτημένος, καί τῆς αὐτῆς σοφίας μετέχων» ισχύει ο στίχος. «Ὅταν δέ ἄπιστος ᾖ και πεπλανημένος, οὐκ ἀποστερεῖ τήν αὐθεντίαν τῆς διδασκαλίας αὐτήν. Κορινθίους γοῦν ἐπιστέλλων λέγει: καί γυνή ἥτις ἔχει ἄνδρα ἄπιστον, μή ἀφιέτω αὐτόν' τί γάρ οἶδας, γῦναι, εἰ τόν ἄνδρα σώσεις; ... Κατηχοῦσα δηλονότι καί διδάσκουσα καί ἐνάγουσα πρός τήν πίστιν, ὥσπερ οὖν καί αὕτη 'Απολλώ ἡ Πρίσκιλλα. Ἄλλως δε, ὅταν λέγη, γυναικί διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω περί τῆς ἐν τῷ βήματι διδασκαλίας λέγει, περί τῆς ἐν κοινῷ διαλέξεως καί τῆς κατά τόν ἱερωσύνης λόγον. Ἰδίᾳ δέ παραινεῖν καί συμβουλεύειν οὐκ ἐκώλυσεν. Οὐ γάρ ἄν, εἰ κεκωλυμένην ἦν ταύτην, ἐπῄνεσε τοῦτο ποιοῦσαν»[25].

---

24. Ι.Χρυσοστόμου, Λόγοι εις την Άνναν, PG 54,637-638.

25. Ι.Χρυσοστόμου, Λόγοι PG 51,192.

β. Οι διαφορές των φύλων στη λατρεία

Το κάλυμμα, το διακριτικό ένδυμα της γυναίκας[26], εκτός από τον κοινωνικό συμβολισμό του, που σημαίνει την υποταγή και απελευθέρωση από εξουσία, παρουσιάζει επίσης και θρησκευτική σημασία, που εμφανίζεται με πλήθος παραλλαγών. Η μαγική - θρησκευτική χρήση του είναι διαδεδομένη σ'όλους τους λαούς.

Άλλοι πιστεύουν στο κάλυμμα του λείψανου, για να εμποδίζονται οι επικίνδυνες επιδράσεις του νεκρού στο περιβάλλον του, ενώ για άλλους πρέπει να το φέρουν οι άνθρωποι γύρω από το νεκρό, για να προφυλάσσονται από δαιμονικές δυνάμεις[27]. Οι απόψεις αυτές πέρασαν στις τελετές μύησης των μυστηρίων, που έπαιρναν το χαρακτήρα σύναψης γάμου με σκοπό την εξασφάλιση και τη βεβαιότητα της ζωής[28]. Αρχαίος και σημαντικός επίσης θεωρείται ο συμβολισμός του καλύμματος για τη γονιμότητα, στον οποίο όπως φαίνεται ανάγεται και το νυφικό πέπλο. Κατά τον Φερεκύδη ο Δίας κάλυψε τη γη με πέπλο κι από τότε η γη δίνει καρπούς[29]. Για τη βαβυλωνιακή θεά της γονιμότητας Αστάρτη το κάλυμμα σημαίνει ζωή και το ακάλυπτο θάνατο[30]. Είναι ενδεχόμενο λοιπόν το ακάλυπτο των

---

26. Ι.Χρυσοστόμου, Υπόμνημα PG 61,216 «σύμβολα δέδοται ἀνδρί καί γυναικί πολλά μέν καί ἕτερα, τῷ μέν τῆς ἀρχῆς, τῇ δέ τῆς ὑποταγῆς. Μετά δέ ἐκείνων καί τοῦτο, τό ταύτην μέν καλύπτεσθαι, τοῦτον δέ γυμνήν ἔχειν τήν κεφαλήν». Το κάλυμμα δηλαδή είναι διακριτικό σύμβολο των γυναικών.

27. Jeremias, Der Schleier, σ.7εξ.

28. Δεν θα πρέπει να είναι τυχαία και η άποψη ότι οι μυστηριακές τελετές ανάγουν την αρχή τους στην οικογενειακή λατρεία, στην οποία η πρωτοβουλία των γυναικών είναι αδιαμφισβήτητη, Leipoldt, Mysterien, σ.1232.

29. Για τον βίο και τη διδασκαλία του Φερεκύδη βλ. Διογένη Λαέρτιου, Βίοι φιλοσόφων Α'11,119.

30. Jeremias, Schleier, σ.7εξ. Oepke, Κάλυμμα, σ.560-561. 564.

γυναικών στις μυστηριακές τελετές να υποδηλώνει τη βεβαιότητα για τη νίκη πάνω στο θάνατο, με τη συμμετοχή τους στα τελετουργικά.

Υπάρχουν μαρτυρίες ότι όχι μόνο είχαν ακάλυπτη την κεφαλή[31] οι Μαινάδες του Διόνυσου, οι λάτρεις γυναίκες της Κυβέλης, η Πυθία στους Δελφούς και η Σίβυλλα, αλλά ήταν συγχρόνως και αναμαλλιασμένες υποχρεωτικά για να κάνουν ένα εντυπωσιακό ξόρκι[32]. Τα αρχαιολογικά επίσης ευρήματα δείχνουν ότι οι γυναίκες που λατρεύουν την Ίσιδα συνήθως φέρουν μακριά μαλλιά, που δένονται με κορδέλλα γύρω στο κεφάλι, ενώ οι μπούκλες πέφτουν στους ώμους. Οι άνδρες αντίθετα έχουν ξυρισμένα τα μαλλιά στη λατρεία της Ίσιδας[33].

Για τα Ανδάνια μυστήρια της Μεσσηνίας υπάρχουν πληροφορίες σχετικά με τις λεπτομερείς προδιαγραφές που απαιτούσε η εμφάνιση των γυναικών όλων των κατηγοριών, για ελεύθερες γυναίκες, παντρεμένες ή κόρες, για δούλες και για ιέρειες[34]. Σύμφωνα με τις προδιαγραφές αυτές η γυναίκα απαγορεύεται να εμφανισθεί με κάλυμμα ή με άλλο κόσμημα στα μαλλιά της έστω και διακοσμητικό δέσιμο. Στα μυστήρια επίσης της Λυκόσουρας στην Αχαΐα[35] μαρτυρείται για τη λατρευτική τάξη «μηδὲ τὰς τ(ρί)χας ἀμπεπλεγμένας, μηδὲ κεκαλυμμένος». Η τελευταία αυτή αρσενική κατάληξη ίσως αναφέρεται σε άνδρες, αν και η γενικότερη συνάφεια αφορά τις γυναίκες.

31. Zahn, Υπόμνημα, σ.352.

32. Kroger, Menadism in the corinthian Congregation, σ.2. 331-346. Ο Σάκκος, Το κάλυμμα των γυναικών, σ.67, υποστηρίζει ότι με το ακάλυπτο της γυναίκας και το τίναγμα της κεφαλής, που έφερνε σε κίνηση την άδετη κόμη οι γυναίκες ασκούσαν ψυχολογική πίεση στους άνδρες.

33. Heyob, The cult of Isis, σ.60.

34. Ditt. Syll. 736. Πρβλ. Leipoldt, Die Frau, σ.37.

35. Ditt. Syll. 999,9εξ. Πρβλ. Oepke, Κατακαλύπτω, σ.564, υποσ.7.

Για την ιουδαία γυναίκα δεν υπάρχει αμφιβολία ότι κατά τον τρόπο που εμφανιζόταν στην κοινωνική δημοσιότητα, συμμετείχε και στη θρησκευτική ζωή. Διασώζεται μαρτυρία[36] για ραββινικό θρησκευτικό συμβολισμό του καλύμματος των γυναικών. Ρωτά λοιπόν κάποιος το Ραββί Jehoshua: «Γιατί ο άνδρας βγαίνει ασκεπής, ενώ η γυναίκα με καλυμμένο το κεφάλι της;» και η απάντηση είναι: «Η γυναίκα εμφανίζεται όμοια με κάποιον που αμάρτησε και γι'αυτό ντρέπεται μεταξύ των ανθρώπων. Επειδή δηλαδή η γυναίκα έφερε την αμαρτία στον κόσμο βγαίνει με καλυμμένο το κεφάλι της». Με την ερμηνεία αυτή το κάλυμμα παίρνει τον συμβολισμό του πένθους και της θλίψης για την εισαγωγή της αμαρτίας και του θανάτου στον κόσμο από τη γυναίκα[37]. Ο συμβολισμός αυτός δεν είναι άγνωστος και στον ελληνορωμαϊκό κόσμο[38], στον οποίο υπήρχε ειδικό πένθιμο κάλυμμα που έφεραν οι γυναίκες μόνο, κάτι που συνηθίζεται μέχρι σήμερα.

Με βάση λοιπόν το θρησκευτικό συμβολισμό του καλύμματος που εκφράζει τη γονιμότητα και τη ζωή, που τελικά καταλήγει στο θάνατο ή τη νίκη πάνω στο θάνατο, ο Παύλος θίγει το ανθρωπολογικό πρόβλημα, το οποίο όπως φαίνεται βιώνει η γυναίκα με ιδιαίτερη ευαισθησία. Παράλληλα και πολύ διακριτικά αναφέρεται στην ενοχή της γυναίκας για την εισαγωγή της αμαρτίας στον κόσμο.

Το κάλυμμα λοιπόν της κεφαλής της γυναίκας αποδίδει[39] κατά χαρακτηριστικό τρόπο την ιδιαιτερότητα της γυναικείας φύσης, που

---

36. Γεν. R.17(12) 17,8 Pirqe R.Eliezer 14.

37. Str.-Bl.III,427.

38. Σοφοκλή, Αίας,246. Πρβλ. Ditt.Syll.1218,10εξ: «τόν θανό(ν)τα (φέρει) ανακεκαλυμμέναν σιωπῆι μέ(χ)ρι (ἐπί το σ)ῆμα» επιγραφή του Julis στην Κω (5ος αι.π.Χ.).

39. Το ένδυμα και μάλιστα το κάλυμμα στην αρχαία εποχή είχε άμεση σχέση με το βαθύτερο θρησκευτικό συναίσθημα, Τρεμπέλα, Υπόμνημα, σ.347.

τη διακρίνει από τα άλλα φύλο. Κατά την ώρα λοιπόν της προσευχής και της προφητείας η γυναίκα οφείλει να φέρει το διακριτικό ένδυμα του φύλου της. Παράλληλα εκφράζει και ότι η γυναίκα έχει συνειδητοποιήσει το ανθρωπολογικό πρόβλημα, το οποίο όμως παίρνει νέα διάσταση στην κοινότητα των χριστιανών και διακρίνεται αποφασιστικά από άλλες θρησκευτικές ομάδες.

γ. Η γυναικεία τάση για θρησκευτικότητα

Σε μια θεωρητικά συγκριτική και θεολογικά άκριτη αντιπαράθεση της χριστιανικής κοινότητας με τις άλλες ειδωλολατρικές θρησκευτικές ομάδες της παύλειας εποχής, η χριστιανή γυναίκα φαίνεται αρχικά να υστερεί πολύ, διότι δεν της επιτρέπεται να πρωτοστατεί στις διάφορες δημόσιες εκδηλώσεις της κοινότητας, ενώ αντίθετα στον ειδωλολατρικό κόσμο το πεδίο δράσης και πρωτοβουλίας είναι ελεύθερο[40].

Η ειδωλολατρική όμως αυτή συμπεριφορά της γυναίκας, όπως φαίνεται, δεν αποτελεί για τον απόστολο Παύλο ένδειξη απελευθέρωσής της, αλλά μέτρο για την πτώση της στην πλάνη[41]. Γι'αυτό η θέση της γυναίκας ανάγεται σε κριτικό σημείο διαφοροποίησης του Ευαγγελίου του Χριστού από την ειδωλολατρία. Η θέση αυτή μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα με την εξής ανάλυση.

Το επιχείρημα του Παύλου για το κάλυμμα, πέρα από τον κοινωνικό συμβολισμό, συνδυάζει τις ιουδαϊκές με τις εθνικές προϋποθέσεις για το ανθρωπολογικό πρόβλημα. Διότι με βάση τις ραββινι-

---

40. Meeks, Urban christians, σ.24-25.

41. Την ίδια γνώμη έχει και ο Πλούταρχος, Ηθικά, Γαμικά παραγγέλματα 145B-E, ο οποίος προτείνει σε κάποιο σύζυγο να μη χρησιμοποιεί μόνο τη φιλοσοφία και την πειθώ για να αποσύρει τη γυναίκα του από τέτοιες λατρείες, αλλά και με ισχυρό χέρι με βία. Πρβλ. Γιουβενάλη, Έκτη σάτιρα. Πρβλ. Meeks, Urban christians, σ.25.

κές προϋποθέσεις το επιχείρημα του καλύμματος υπαινίσσεται την πρωτοβουλία της γυναίκας στην πτώση, ενώ στον εθνικό κόσμο ως πένθιμο πέπλο[42] δηλώνει την τραγική τύχη της ζωής που δημιουργείται στο γυναικείο σώμα. Γι'αυτό η γυναίκα νιώθει περισσότερο από τον άνδρα την τραγικότητα του θανάτου και για να ξεπεράσει το δράμα της προσπαθεί να απολυτοποιήσει και να καταξιώσει τη βιολογική ζωή με την ειδωλοποίησή της και τη δεισιδαιμονία. Η ειδωλολατρική όμως πίστη και λατρεία στα στοιχεία της φύσης, που απολυτοποιεί την ανθρώπινη ελπίδα για ζωή μακριά από τον αληθινό θεό, την πηγή και την αρχή της ζωής, δείχνει το μέγεθος του ξεπεσμού του ανθρώπου.

Όταν λοιπόν στην ειδωλολατρία, της οποίας η αρχή ανάγεται στη γυναίκα[43], πέρα από τη θεοποίηση της βιολογικής ζωής, κυριαρχούν και οι εταίρες για τον καθαγιασμό της σεξουαλικότητας του ανθρώπου, ο Παύλος οφείλει να διακρίνει ριζικά τη θέση της εκκλησίας του Χριστού από τέτοιες θρησκευτικές εκδηλώσεις με τη συμβολική και ηρωική παραίτηση των γυναικών από τη θέση προβολής στην κοινότητα. Η παραίτηση αυτή[44] της γυναίκας γίνεται ενσυνείδητα και παίρνει θυσιαστικό χαρακτήρα, ανάλογο εκείνου που χαρακτηρίζει το ανδρικό πρωτείο μέσα στην εκκλησία.

---

42. Η εκδήλωση πένθους με κάλυμμα είναι γνωστή στον εθνικό κόσμο: Σοφοκλή, Αίας, 246, ενώ επίσης μαρτυρείται και το «μή κομᾶν ἤ κείρεσθαι» ὡς σύμβολα πένθους, Ευριπίδη, Άλκηστις, 818. Αριστοφάνη, Πλούτος, 572. Πλάτωνα, Φαίδων, 89C.

43. Ειρηναίου, Επίδειξη αποστολικού κηρύγματος, παρ.18 σ.38. Leipoldt, Die Frau, σ.33 και Heiler, Die Frauen, σ.9.

44. Στον περί ιερωσύνης λόγο Β΄,92, ο ιερός Χρυσόστομος κάνει την εξής παρατήρηση: «όταν παραστεί ανάγκη διοικήσεως της εκκλησίας και ανάθεσης για την επιμέλεια τόσων ψυχών, όλον ανεξαιρέτως το γυναικείο φύλο πρέπει να υποχωρεί για τη σπουδαιότητα του πράγματος, αλλά και η πλειονότητα των ανδρών, από τους οποίους μόνο οι αξιότεροι να αναλαμβάνουν». Διερωτάται όμως στο υπόμνημά του στην προς Ρωμαίους επιστολή, PG 60,669, πώς είναι δυνατόν

Συμπερασματικά λοιπόν μπορεί κανείς να συνοψίσει ότι και οι κοινωνικές και οι θρησκευτικές προϋποθέσεις του στχ.4 και 5 συνηγορούν για την προβολή του άνδρα στη θέση αρχής, ενώ ο Παύλος ζητά κατά κάποιο τρόπο από τη γυναίκα τη χριστιανή να καταλάβει ότι η στάση της οφείλει να τη διαφοροποιεί από την ειδωλολατρία και να συμβάλλει στη διακήρυξη των αρχών της νέας πίστης.

να μην επιτρέπεται στις γυναίκες η διδασκαλία, όταν μία Πρίσκιλλα κατηχεί τον Απολλώ ή όταν άλλες γυναίκες εμφανίζονται «ἀποστόλων καί εὐαγγελιστῶν ἀναδεξάμεναι δρόμους»; Ο ίδιος πάλι απαντά ότι δεν ενθαρρύνονται οι γυναίκες ν'αναλάβουν το δημόσιο βήμα, για να φιλοτιμούνται οι άνδρες. Πιστεύει επίσης ότι η προαγωγή της γυναίκας στο δημόσιο βήμα σημαίνει την αναξιότητα του άνδρα, ο οποίος «πανταχοῦ τῶν πρωτείων ἀξιοῦ τυγχάνειν», Υπόμνημα στην προς Εφεσίους, PG 62,10.

3. Η ΥΠΕΡΒΑΣΗ ΤΩΝ ΔΙΑΦΟΡΩΝ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ ΣΤΗΝ ΗΘΙΚΗ ΔΙΑΣΤΑΣΗ ΤΗΣ ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΚΗΣ ΛΑΤΡΕΙΑΣ

Ο ιδιαίτερος τονισμός των διαφορών ανάμεσα στα δύο φύλα που παρουσιάζει ο απόστολος Παύλος στην περικοπή Α΄Κορ.11,2-16 οδήγησε τον W.Schmithals[1] να υποθέσει ότι ο απόστολος με τον τρόπο αυτό καταπολεμά γνωστικές τάσεις που ισοπεδώνουν τις φυσικές διαφορές. Κάτι τέτοιο όμως δε φαίνεται από το κείμενο, στο οποίο τονίζονται οι διαφορές, για να εξασφαλισθεί η ακεραιότητα των μελών της κοινότητας, η αληθινή αυτοσυνειδησία της θέσης τους και η διάκριση της εκκλησίας από τις ειδωλολατρικές θρησκευτικές εκδηλώσεις.

Ο ηθικός σκοπός του Παύλου φαίνεται στις εκφράσεις «καταισχύνει τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ» ή «αὐτῆς» (στχ.4-5), «ἕν γάρ ἐστιν καί τὸ αὐτὸ τῇ ἐξυρημένῃ»(στχ.5γ) καί «εἰ γὰρ οὐ κατακαλύπτεται γυνή, καί κειράσθω·εἰ δὲ αἰσχρὸν γυναικί τὸ κείρασθαι ἢ ξυρᾶσθαι,κατακαλυπτέσθω».Η αντωνυμία στη γενική πτώση «αὐτοῦ» ή «αὐτῆς» σε συσχετισμό με το στχ.3 μπορεί να εκληφθεί ότι δεν αναφέρεται στην κεφαλή μόνο του ιδίου, αλλά και σ'αυτόν που παίρνει για τον άλλο τη θέση της κεφαλής[2], δηλαδή για τη γυναίκα στον άνδρα και για τον άνδρα στο Χριστό.

Οι στχ.4 και 5 είναι αρνητικά διατυπωμένοι. Στη θετική τους διατύπωση δηλαδή προϋποθέτουν ως πρέπον για τον άνδρα το «μὴ κατὰ κεφαλῆς ἔχειν» και για τη γυναίκα το «κατακαλύπτεσθαι». Η αρνητική διατύπωση των στίχων δεν παρουσιάζει μόνο το ένα φύλο να φέρει την περιβολή του άλλου,κάτι που απαγορεύεται από το Δευτ.

1. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, σ.202-204.

2. Για το σχετικό προβληματισμό βλ. Weiss, Υπόμνημα, σ.270-271 και Barrett, Υπόμνημα, σ.250.

22,5, αλλά το ένα να σφετερίζεται τη θέση του άλλου, η οποία δεν του ανήκει[3]. Η αρπαγή της θέσης του άλλου φύλου αποτελεί αισχύνη για τον Παύλο, τόσο γι'αυτόν που συμπεριφέρεται έτσι, όσο και γι'αυτόν που είναι η κεφαλή του. Δε γίνεται λοιπόν προσπάθεια να ισοπεδωθούν τα φύλα, αλλά να μην παίρνει ο ένας τη θέση του άλλου. Ο απόστολος Παύλος θεωρεί ως δεδομένη την ισότιμη ένταξη των φύλων στην κοινότητα, ενώ προσανατολίζει την επιχειρηματολογία του για το θέμα της αρχής.

Αν λοιπόν ο άνδρας θελήσει να πάρει τη θέση της γυναίκας, τότε δεν μπορεί να εκπροσωπεί ούτε το φύλο του ούτε το γυναικείο. Σαν θηλυπρεπής ντροπιάζει και τον εαυτό του και την κεφαλή του που είναι ο Χριστός, ο οποίος ήταν άνδρας. Αν πάλι η γυναίκα θελήσει να αρπάξει τη θέση του άνδρα στη δημόσια λατρεία ούτε το δικό της ρόλο εκπληρώνει, ούτε τελικά παρουσιάζει το ανδρικό φύλο. Δε φανερώνει τα ιδιαίτερα χαρίσματα που έχουν αναντικατάστατη αξία γι'αυτήν και την κοινότητα, αλλά ντροπιάζει και τον άνδρα, ως ανδροποιημένη γυναίκα.

Στην ιστορία της Εκκλησίας και στα συναξάρια της[4] αντίθετα παρουσιάζονται γυναίκες, που φόρεσαν ανδρικά ρούχα και επαινέθηκαν και έγιναν άγιες. Τούτο συνέβη, διότι θέλησαν και κατόρθωσαν να σηκώσουν μεγαλύτερη άσκηση από αυτήν που μπορούσε το φύλο τους. Αυτά όμως τα παραδείγματα δεν παρουσιάζονται στη δημόσια λατρεία της εκκλησιαστικής κοινότητας, αλλά στην άσκηση της μοναχικής ζωής και μένουν κρυμμένα μέχρι το θάνατό τους.

Το επιχείρημα πάντως για το κάλυμμα της κεφαλής των γυναικών ο Παύλος το θεωρεί τόσο ισχυρό[5], ώστε να περνά μ'αυτό και στη

3. Σχετικές απόψεις Ι.Χρυσοστόμου, Υπόμνημα, PG 61,216-217.

4. Συναξάρι Αγ. Θεοδώρας, 11 Σεπτεμβρίου.

5. Ο πολλαπλός συμβολισμός του καλύμματος ισοπεδώνεται, όταν

σφαίρα της ηθικής διάστασης της λατρείας. Διότι το ξεσκέπασμα της κεφαλής της τη φέρνει στη θέση του άνδρα, ενώ παράλληλα σύμφωνα με τα ηθικά αισθητήρια, ιουδαϊκά και εθνικά, την τοποθετεί στη συνάφεια της ανηθικότητας και της ηθικής ταπείνωσής της και όχι της ανδρείας και της άσκησης.

Η αποκάλυψη του σχήματος των θυγατέρων της Σιών[6] αποτελεί την έσχατη ταπείνωση της Ιουδαίας, που επιφέρει τα φαλάκρωμα της κεφαλής της[7], την αφαίρεση δηλαδή κάθε στολισμού που προσφέρει τιμή στη γυναίκα. Εξάλλου είναι και στον εθνικό κόσμο γνωστή η ταπείνωση της γυναίκας με την ίδια μέθοδο, όταν δεν τιμά τη θέση της ή δε φροντίζει να έχει τιμημένα και ενάρετα παιδιά.

Η ηθική προέκταση από την άρνηση[8] για το κάλυμμα της γυναίκας, που δίνεται στο στχ.6, δείχνει όχι μόνο την αυστηρότητα του αποστόλου Παύλου στο θέμα, αλλά φανερώνει ότι ο γυναικείος κόσμος έχει μεγαλύτερο πρόβλημα για να σφετεριστεί[9] τη θέση του

αντιμετωπίζεται πολύ επιφανειακά και απορρίπτεται βλ. Walker, Paul's views, σ.106.

6. Ησ.3,17. Λάϊχον, Ησαΐας, σ.119. Πρβλ. Μισνά, Σοτά, 1,5 ο ραββί Juda συμβουλεύει να μη ξεσκεπάζουν τη γυναίκα για τιμωρία, όταν αυτή είναι ωραία.

7. Ησ.3,24. Αριστοφάνη, Θεσμοφοριάζουσαι, 835-841, Αχαρνής 849, Όρνιθες 806.

8. Καταστρατηγεί τα ιουδαϊκά έθιμα η γυναίκα που βγαίνει αχτένιστη, δηλαδή ακάλυπτη στο δρόμο ή ομιλεί με οποιοδήποτε άνδρα, Ketubat, 7,6. Στο Βαβυλωνιακό Ταλμούδ, Γκιττίν,90α, το να βγαίνει η γυναίκα στο δρόμο με ξέπλεκα μαλλιά είναι σαν να βγαίνει με γυμνούς ώμους ή να κάνει μπάνιο με άνδρες. Ή όποιος ξεσκεπάσει το κάλυμμα της κεφαλής της γυναίκας στο δρόμο, πρέπει να πληρώσει πρόστιμο.

9. Ο σφετερισμός της θέσης του άλλου φύλου μπορεί επίσης να παίρνει και τη μορφή του σκανδαλισμού και της πρόκλησης. Και τα δύο φαινόμενα θεμελιώνονται στην κυριαρχική τάση της γυναίκας, η οποία δεν εκδηλώνεται σωστά.

άλλου φύλου. Γι'αυτό ο απόστολος Παύλος επιστρατεύει κάθε επιχείρημα που διαθέτει, για να εξαντλήσει τις δυνατότητες που έχει η θέση της γυναίκας. Η αρπαγή πάντως της ανδρικής συμπεριφοράς από τη γυναίκα την ταπεινώνει αντί να την ανυψώνει και να την τιμά[10]. «Καί γάρ καί έκείνη τιμή μεγίστη τό τήν οίκείαν τάξιν διατηρεΐν, ώσπερ ούν καί αίσχύνη τό στασιάζειν», παρατηρεί και ο ιερός Χρυσόστομος[11].

Από την ερμηνεία του στχ.6 και των 4γ και 5γ αρχίζει να ξεχωρίζει το θέμα που απασχολεί τον απόστολο Παύλο και δημιουργεί πρόβλημα στην κοινότητα. Η αρπαγή της θέσης του άνδρα από τη γυναίκα στη λατρευτική σύναξη είναι ενδεχομένως το θέμα. Πόσο όμως συμβάλλουν και σ'αυτό οι άνδρες; Από το στχ.4γ μπορεί να διακρίνει κανείς ότι και αυτοί συνηγορούν στη συμπεριφορά των γυναικών και τις ενισχύουν για τις θρησκευτικές πρωτοβουλίες που θυμίζουν ειδωλολατρία. Η στάση όμως αυτή των ανδρών τους μεταθέτει στη θέση των γυναικών, που ντροπιάζει και αυτούς και το Χριστό.

10. Jaubert, Le voile, σ.425εξ. Hooker, Authority, σ.410-416 και Feuillet, La dignite, σ.160.

11. I.Χρυσοστόμου, Υπόμνημα, PG 61,216.

4. Η ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΚΑΤΟΧΥΡΩΣΗ ΤΟΥ ΑΝΔΡΙΚΟΥ ΠΡΟΝΟΜΙΟΥ ΚΑΙ Η ΜΕΤΟΧΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ Σ'ΑΥΤΟ (ΣΤΙΧΟΙ 7-9)

α. Εισαγωγικά
β. Η βιβλική δημιουργία των φύλων(P) στον απ. Παύλο(στχ.7)
γ. Η βιβλική δημιουργία των φύλων(J) στον απ.Παύλο(στχ.8-9)

α. Εισαγωγικά

Με το στχ.7 ο απόστολος Παύλος δείχνει να πιστεύει ότι το κάλυμμα είναι εκείνο που εμποδίζει κάποιον, π.χ. τη γυναίκα να είναι εικόνα του Θεού και μειώνει τη δόξα του[1]. Μέσα στην προοπτική αυτή φαίνεται να ενισχύεται η θεολογική σημασία του καλύμματος, που υπαινίσσεται τη συμβολή της γυναίκας στην πτώση, κάτι που βιώνεται και στην κοινωνική και στη θρησκευτική ζωή.

Μια τέτοια θεώρηση του κειμένου εντάσσει τον Παύλο στη θέση του εκφραστή της ραββινικής θεολογικής σκέψης, η οποία ανάλογα έπειτα αφομοιώθηκε από τη θεολογία της Εκκλησίας και των Πατέρων της. Ο Παύλος όμως στην εποχή του δεν διαθέτει άλλη δυνατότητα έκφρασης όπως την πατερική ή των Οικουμενικών Συνόδων, η οποία θα τον βοηθούσε να υποστηρίξει την ενότητα Χριστού και Θεού του Ισραήλ και την θεότητά του. Για να εκφράσει την ενότητα απαιτείται ν'αποδοθεί η αρχή μόνο στο Θεό του Ισραήλ, θέση που διαφυλάσσεται με ιδιαίτερη φροντίδα από τη ραββινική θεολογία του μονοθεϊσμού[2], η οποία όμως συνεπάγεται τη μείωση της γυναίκας στην

1. Barrett, Υπόμνημα, σ.252.

2. Για τη σύνδεση μονοθεϊσμού και πολυθεϊσμού στην πίστη της

αντίστοιχη ανθρωπολογία και την εξύψωση του άνδρα. Για να διακηρύξει τη θεότητα του Χριστού και την ισότητα και ενότητά του με το Θεό, ο Παύλος χρησιμοποιεί τα στηρίγματα από τον ελληνιστικό Ιουδαϊσμό για τη σχέση της Σοφίας προς το Θεό και από το ραββινικό Ιουδαϊσμό για τη σχέση Νόμου και Θεού, παραστάσεις που διαμορφώθηκαν στη συνάντηση του Ιουδαϊσμού με τον εξωβιβλικό κόσμο.

Ενώ λοιπόν ο θεολογικός τόπος που βρίσκεται ο Παύλος εκφράζει κατά μοναδικό τρόπο την οικουμενική δυναμική του Ευαγγελίου του Χριστού, ξεχωρίζουν τα ιουδαϊκά στοιχεία στην περικοπή Α΄Κορ. 11,2-16, που προσανατολίζουν στο θέμα της απόδοσης της αρχής[3] στο ένα φύλο κατά την εικόνα των σχέσεων Χριστού-Θεού[4], σε συνδυασμό όμως με τη χριστολογική βάση της ισότητας. Είναι λοιπόν πολύ φυσικό να παρουσιάζονται, όλα εκείνα τα ραββινικά στοιχεία, που χρειάζεται ο Παύλος και δικαιολογούν την πρόταση για το ανδρικό

Εκκλησίας, όπως και τη διάκριση της από τον Ιουδαϊσμό και την ειδωλολατρία τονίζει ο Άγιος Ιωάννης ο Δαμασκηνός τα εξής: «Οὕτως διά μέν τῆς κατά φύσιν ἑνότητος ἡ πολύθεος τῶν Ἑλλήνων ἐξαφανίζεται πλάνη, διά δέ τῆς τοῦ Λόγου παραδοχῆς καί τοῦ Πνεύματος τῶν Ἰουδαίων καθαιρεῖται τό δόγμα, ἑκατέρας τε αἱρέσεως παραμένει τό χρήσιμον, ἐκ μέν τῆς Ἰουδαϊκῆς ὑπολήψεως ἡ τῆς φύσεως ἑνότης, ἐκ δέ τοῦ Ἑλληνισμοῦ ἡ κατά τάς ὑποστάσεις διάκρισις μόνη. Εἰ δέ ἀντιλέγει ὁ Ἰουδαῖος πρός τήν τοῦ Λόγου παραδοχήν καί τοῦ Πνεύματος, ὑπό τῆς Θείας Γραφῆς ἐλεγχέσθω τε καί ἐπιστομιζέσθω», Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως, [illegible]

3. Το θέμα της περικοπής και ιδιαίτερα του στιχ.3 κατά τον ιερό Χρυσόστομο είναι το θέμα της αρχής, δηλ. του αιτίου, PG 61, 214.

4. Η κατ'εικόνα της σχέσης των προσώπων της Αγίας Τριάδας παρουσίαση των δύο φύλων από τον Άγιο Ιωάννη Δαμασκηνό έχει ως εξής: «Διό καί πάντα, ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, αὐτοῦ εἰσι πλήν τῆς ἀγεννησίας, ἥτις οὐ σημαίνει οὐσίας διαφοράν οὐδέ ἀξίωμα, ἀλλά τρόπον ὑπάρξεως, ὥσπερ καί ὁ Ἀδάμ ἀγέννητος ὤν (πλάσμα γάρ ἐστι Θεοῦ) καί ὁ Σήθ γεννητός (υἱός γάρ ἐστιν τοῦ Ἀδάμ) καί ἡ Εὔα ἐκ τῆς τοῦ Ἀδάμ πλευρᾶς ἐκπορευθεῖσα (οὐ γάρ ἐγεννήθη αὕτη) οὐ φύσει διαφέρουσιν ἀλλήλων (ἄνθρωποι γάρ εἰσίν), ἀλλά τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ». Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως, σ.54.56. Πρβλ.

φύλο. Αυτά προέρχονται μάλλον από τη ραββινική ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας του ανθρώπου κατά την ιερατική και τη γιαχβική παράδοση. Μέχρι ποίου όμως σημείου αυτά μπορεί να είναι σχετικά[5];

β. Η βιβλική δημιουργία των φύλων (P) στον απόστολο Παύλο (στχ.7)

«Ἀνὴρ μὲν γὰρ οὐκ ὀφείλει καλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν,εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων». Ο στίχος αυτός μαρτυρεί άμεση σχέση με τη διήγηση της δημιουργίας[6] κατά την ιερατική παράδοση (Γεν.1,26εξ), με την οποία όμως έρχεται σε αντίθεση. Διότι ενώ στη Γένεση γίνεται λόγος για τον άνθρωπο, άνδρα και γυναίκα, ως δημιουργημένους «κατ᾽εικόνα θεοῦ», στο στχ.7 περιορίζεται η αναφορά μόνο στον άνδρα. Η αρνητική φράση «οὐκ ὀφείλει καλύπτεσθαι τὴν κεφαλήν» αντιστοιχεί με την καταφατική πρόταση «ὀφείλει καλύπτε-

---

Γρηγορίου Παλαμά, Α᾽προς Ακίνδυνον, ΕΠΕ 1,400.408.

5. Η σχετικότητα των αρχών της βιβλικής δημιουργίας τίθεται ως πρόβλημα, διότι προϋποτίθεται εδώ η κατηγορία του φεμινισμού ότι η βιβλική διήγηση της δημιουργίας και της πτώσης έγιναν βασικός μοχλός για την καταπίεση της γυναίκας. Janssen-Jurreit, Sexismus, σ.185. Millet, Sexual politics, σ.51-54. Daly, The Courage, σ.110 και The church and the second sex, σ.32-42. Πρβλ. Trible, Das Patriarchalische Prinzip, σ.93-94 και Grüsemann, Dein Herr sein, σ.7.

6. Ο Zahn, Υπόμνημα, σ.354, δε συμφωνεί ότι ο στχ.7 έχει σχέση με τη διήγηση της δημιουργίας με το επιχείρημα ότι η λέξη «δόξα» δεν αντιστοιχεί με το «καθ᾽ὁμοίωσιν». Αποφεύγει επίσης να εκφρασθεί ανάλογα για τους στχ.8-9. Αντίθετη γνώμη έχουν ο Weiss, Υπόμνημα, σ.272, ο Lietzmann, Υπόμνημα σ.54, ο Conzelmann, Υπόμνημα, σ.219. Τις ιουδαϊκές προϋποθέσεις για την ερμηνεία του στχ. τονίζουν οι: Barrett, Υπόμνημα, σ.252, ο Jervell, Imago Dei, σ.296εξ, ο Meier, On the veiling, σ.219.

σθαι τήν κεφαλήν»[7] για τη γυναίκα, διότι αυτή αμάρτησε και δεν έχει το προνόμιο να είναι «εἰκών καί δόξα του θεοῦ».

Με την προϋπόθεση αυτή ο στχ.7 επιβεβαιώνει ότι κατά την εποχή του Παύλου η ιερατική και η γιαχβική διήγηση έχουν αποτελέσει μια ενότητα, στην οποία η δεύτερη διήγηση, χρονικά όμως αρχαιότερη, χρησιμοποιείται όχι μόνο για να περιγράψει την πτώση στην αμαρτία και συνεπώς την υποβάθμιση της γυναίκας, αλλά η κατάσταση της πτώσης γίνεται η προοπτική για να ερμηνευθεί η δημιουργία, ώστε τα χαρακτηριστικά στοιχεία από τις απαρχές της ανθρώπινης φύσης να έχουν αφανιστεί.

Το βιβλικό κείμενο της Γένεσης κάνει λόγο για «κατ'εἰκόνα καί καθ'ὁμοίωσιν» και όχι για εικόνα και δόξα[8]. Στο σημείο αυτό υπάρχουν, όπως φαίνεται, οι ραββινικές προϋποθέσεις ερμηνείας της δημιουργίας. Η έννοια της δόξας στην ιουδαϊκή-ραββινική θεολογία[9] συνδέεται άμεσα με τη νομοδοσία του Σινά. Ο στχ.7 «ἀνήρ μέν γάρ οὐκ ὀφείλει καλύπτεσθαι τήν κεφαλήν εἰκών καί δόξα θεοῦ ὑπάρχων» παραπέμπει[10] άμεσα στο στχ. Εξ.34,34 «ἡνίκα δ'ἄν εἰσεπορεύετο Μωϋσῆς ἔναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ, περιῃρεῖτο τό κάλυμμα ἕως τοῦ ἐκπορεύεσθαι» και ακόμη το στχ.Εξ.34,29β.30 «καταβαίνοντος δέ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ὄρους ... καί ἦν δεδοξασμένη ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ». Η δόξα λοιπόν του Αδάμ που χάθηκε με την πτώση - όχι η εικόνα - επανήλθε πάλι στο Μωϋσή με

---

7. Ο Conzelmann παρατηρεί ότι ο στχ.7 αναφέρεται άμεσα στο στχ.3 και λειτουργεί κατά τέτοιο τρόπο, ώστε να γίνεται ομαλά η μετάβαση από την έννοια της «κεφαλῆς» στην έννοια της «εἰκόνας» και της «δόξας», για να συνδεθεί στη συνέχεια με το Γεν.1,27.

8. Ο Hering, Υπόμνημα, σ.92 αντί δόξα διαβάζει «δόγμα». Βλ. σχετικά Καραβιδοπούλου, «Εικών», σ.43.

9. Βλ. σχετικά: απόκρυφη και ραββινική θεολογία,σ.202-204.213εξ.

10. Β'Κορ.3,12-18. Πρβλ. Jaubert, Le voile, σ.421.

τη νομοδοσία, η οποία κατανοήθηκε ως νέα δημιουργία. Τη δόξα αυτή έχει ο Αδάμ, ο Μωυσής και ο Ισραήλ. Η πιστή εφαρμογή του Νόμου, που είναι χαρακτηριστικό του Ισραήλ, επαναφέρει τη δόξα του Θεού, που χάθηκε με την πτώση.

Όταν οι έννοιες «εικόνα» και «δόξα» προσεγγίζονται με την προϋπόθεση ότι είναι ταυτόσημες[11] ή ότι συμπίπτουν από την αρχή, τότε φυσικά απορρίπτεται και η ηθική δυναμική, που συνδέει τις έννοιες αυτές και παρέχει τη δυνατότητα στον άνθρωπο να εφαρμόζει το Νόμο και να βιώνει τη δημιουργική μεταμόρφωση που επιφέρει. Η δόξα σαν έννοια που εξαρτάται από το κατ'εικόνα[12], έρχεται στον άνθρωπο μόνον όταν εφαρμόζει το Νόμο[13]. Η δυνατότητα για την εφαρμογή του Νόμου δε χάθηκε, αλλά υπάρχει διότι το κατ'εικόνα δεν αφανίστηκε, μόνον αμαυρώθηκε. Αυτό που χάθηκε είναι η δόξα. Με τη βασική αυτή προϋπόθεση της ηθικής δυναμικής ταυτίζεται εικόνα και δόξα, διαφορετικά τα δύο αυτά μεγέθη μένουν ξεχωρισμένα. Στους Ραββίνους όμως, όπως αναφέρθηκε στο ανάλογο κεφάλαιο των προϋποθέσεων, επικρατούσε η ταύτιση εικόνας και δόξας,

---

11. Ως συνώνυμες φέρονται οι λέξεις «εἰκών» και «δόξα» από τον Conzelmann, Υπόμνημα, σ.219 υποσ.49 και τον Weiss, Υπόμνημα, σ.272. Ο Barrett, Υπόμνημα, σ.252, δέχεται τη λέξη «εἰκών», ως καθοδηγητική της δόξας, και κατανοεί τη δόξα ως δοξολόγηση του Θεού από τον άνδρα.

12. Ο Lietzmann, Υπόμνημα, σ.54, συγκρίνει το «εἰκών καί δόξα» του στχ.7 με το «δόξα καί ἀπαύγασμα» του Εβρ.1,3 και επισημαίνει ότι ενώ στο στχ.7 η δόξα είναι εξηρτημένη της εικόνας, στο Εβρ. 1,3 παίρνει την πρώτη θέση από την οποία εξαρτάται το απαύγασμα. Πρβλ. Weiss, Υπόμνημα, σ.272.

13. Με την προϋπόθεση αυτή μετέφρασαν οι Ο' τη λέξη «δεμούθ» με τε «ὁμοίωσιν» και όχι με το «ὁμοίωμα», διότι προϋποτίθεται η δυναμική προσπάθεια της ηθικής ζωής που στηρίζεται στο «κατ'εἰκόνα». Πρβλ. Καραβιδοπούλου, «Εικών Θεού», σ.26-27 και Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.180, όπου σημειώνεται ότι η δόξα παίρνει τη θέση του «καθ'ὁμοίωσιν» κατά τα ιουδαϊκά απόκρυφα και τα κείμενα του [illegible]

διότι η ηθική του Νόμου προϋποτίθεται ως δεδομένη. Εξάλλου δεν έπρεπε να δίνεται αφορμή να εμφανίζονται δύο μεγέθη σχετικά με τη θεϊκή εικόνα, αλλά ένα, ώστε να διασφαλίζεται ο μονοθεϊσμός.

Η γυναίκα με τις περιορισμένες θρησκευτικές ενασχολήσεις της με το νόμο, για λόγους τεκνογονίας, ανατροφής των παιδιών και οικιακής εργασίας, αδυνατεί να φθάσει στο μέτρο των ανδρών και έτσι παραχωρεί τα θρησκευτικά προνόμια σ'αυτόν, ώστε ο άνδρας να είναι και ο εκφραστής της εικόνας και δόξας του Θεού[14]. Και κατά πόσο ο άνδρας πετυχαίνει το στόχο αυτό φαίνεται από τη θέση που δίνει ο Παύλος στη γυναίκα ως «δόξα ανδρός».

Άξιο ιδιαίτερης προσοχής είναι ότι ο Παύλος δε δέχεται τη γυναίκα ως εικόνα εικόνος, αφού η δόξα δε σημαίνει «είκόνα», αλλά εκείνο που αποκτά κανείς με ή μετά την εφαρμογή του Νόμου, το οποίο μεταμορφώνει, καθαρίζει και λαμπρύνει την εικόνα[15]. Ο Παύλος λοιπόν δεν επιθυμεί να υποβιβάσει τη γυναίκα στη θέση της δορυφορικής σχέσης, η οποία δέχεται κάποια ακτινοβολία δόξας από τον άνδρα, αφαιρώντας μ'αυτόν τον τρόπο απ'αυτήν κάθε υπευθυνότητα και κάθε προϋπόθεση για την εφαρμογή του θελήματος του Θεού[16]. Συγχρόνως όμως αποφεύγει να αναφερθεί στο κατ'εικόνα

---

14. Τα ανδρικά προνόμια του στχ.7 δικαιολογείται είτε με βάση τους στχ.8-9, ότι ο άνδρας είναι το πρώτο και άμεσο δημιούργημα του Θεού, ενώ η γυναίκα το δευτερεύον. Αυτό υποστηρίζουν οι Barrett, Υπόμνημα, σ.252, Meier, On the Veiling, σ.219. Ο Weiss, σ.273, υποστηρίζει ότι η γυναίκα είναι αδύνατο αντίγραφο του πρωτότυπου. Ο άνδρας έχει εξουσία διότι στηρίζεται στο προνόμιό του κατά το στχ.7, λέγει ο Meyer, Υπόμνημα, σ.228. Πρβλ. Jervell, Imago Dei, σ.303, που ερμηνεύει το «κατ'είκόνα» με την εξουσία, ενώ ο Αγουρίδης, Υπόμνημα, σ.180, ερμηνεύει το «δόξα» με την κυριαρχία. Πρβλ. Zahn, Υπόμνημα, σ.355.

15. Η «δόξα» συνδέεται με το πρόσωπο, διότι πάντα εκφράζεται σ' αυτό. Βλ. Jervell, Imago Dei, σ.303. Πρβλ. Καραβιδοπούλου, «Εικών Θεού», σ.56 και στχ. Β΄Κορ.3,4 Εξ.34,34.

16. Μερικοί ερμηνευτές ισχυρίζονται ότι ο Παύλος δεν αναφέρεται στο θέμα, αν η γυναίκα έχει ή όχι το «κατ'είκόνα», ώστε να τίθε-

της γυναίκας, ενώ το προϋποθέτει, όπως και οι ραββίνοι. Μια τέτοια υποστήριξη θα σήμαινε ότι δέχεται δεύτερη αρχή δίπλα στο Θεό, κάτι που θα καταστρατηγούσε τις αρχές της πίστης στο Χριστό και της σχέσης του με το Θεό του Ισραήλ.

Αυτό ακριβώς συνεχίζει να τονίζει και ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος[17], όταν υποστηρίζει ότι η γυναίκα έχει την εικόνα της μορφής και όχι της αρχής. Την εικόνα της ανθρώπινης μορφής έχει και η γυναίκα, αλλά την εικόνα της αρχής έχει μόνο ο άνδρας, διότι η γυναίκα βρίσκεται στη θέση της υποταγής. Σίγουρα ο όρος «εἰκών τῆς ἀρχῆς» αντιστοιχεί στην αρχή του Πατέρα μέσα στην Αγία Τριάδα, που είναι η προϋπόθεση ενότητας με το Χριστό. Γι'αυτό σε άλλο σημείο ερμηνεύει την αρχήν ως αιτία[18] και δε διστάζει να δώσει «ἀρχή δευτέρα ἐστίν ἡ γυνή ..., ἀρχὴν ἔχουσα καί πολλὴν τὴν ὁμοτιμίαν»[19], θέση που αντιστοιχεί με αυτήν του Χριστού, που έχει την αρχή από τον Πατέρα. Όταν όμως η γυναίκα δεν τιμά τη θέση αυτή της ισότητας, τότε ζει στην υποταγή «διὰ τοῦτο αὐτὴν ὑπέταξεν ὁ Θεός, ἐπειδὴ τῇ ἀρχῇ μᾶλλον δὲ τῇ ὁμοτιμίᾳ κακῶς ἐχρήσατο[20]».

Μεταξύ λοιπόν των δύο άκρων, δηλαδή, της υποτίμησης που εκφράζει η έκφραση «εἰκών εἰκόνος» ή της εισαγωγής δεύτερης

ται σε αμφισβήτηση κάτι που προϋποτίθεται, αλλά αναφέρεται στη σχέση της με τον άνδρα. Καραβιδοπούλου, «Εικών Θεού», σ.44. Meier, On the veiling, σ.219. Jervell, Imago Dei, σ.300. Moffatt, Υπόμνημα, σ.151. Wolff, Υπόμνημα, σ.72. Ο Conzelmann αντίθετα βλέπει ότι ο Παύλος αρνείται το «κατ'εἰκόνα» στη γυναίκα, Υπόμνημα, σ.219.

17. Ι.Χρυσοστόμου, PG 54,589 και PG 53,73.

18. Ι.Χρυσοστόμου, PG 61,214.

19. Ι.Χρυσοστόμου, PG 62, 140.142.

20. Ι.Χρυσοστόμου, PG 61,215.

αρχής με την αναφορά της θεϊκής εικόνας στη γυναίκα, ο Παύλος προτιμά έναν άλλο δρόμο,που δίνεται με τη φράση «γυνή δέ δόξα ἀνδρός ἐστιν». Αν απορρίπτεται η ταύτιση της δόξας με την εικόνα ή η έννοια της ακτινοβολίας που εκφράζεται με το «εικόνα εικόνας», τότε ποιά είναι η έννοια του ημιστχ. «γυνή δέ δόξα ἀνδρός ἐστιν».

Η πρώτη σημασία της λέξης «δόξα» είναι η υποκειμενική γνώμη[21]. Αν η δόξα του 7γ έχει τέτοιο περιεχόμενο, τότε υποχρεωτικά η γενική «ἀνδρός» είναι υποκειμενική και το ημιστίχιο έχει την εξής ερμηνεία: η γυναίκα ανταποκρίνεται στην υποκειμενική γνώμη που σχηματίζει γι'αυτήν ο άνδρας. Η ερμηνεία αυτή θα ταίριαζε για τους φιλοσοφούντες της Κορίνθου και μάλιστα για τους επικούρειους μεταξύ αυτών. Αυτοί εκτός από τις ιδιαίτερες ελευθερίες που υποστήριζαν για τη γυναίκα, θεωρούσαν θεμελιώδη αρχή για τους συλλογισμούς τους την υποκειμενική γνώμη ή την εικόνα που σχηματίζει κανείς για τα πράγματα[22]. Μια τέτοια άποψη αποδεικνύει το απόλυτο της ανδρικής γνώμης, που διαμορφώνει λανθασμένα την ανδροκρατούμενη κοινωνία και υποτάσσει τη γυναίκα σ'αυτήν. Αντί η ίδια η γυναίκα να διαμορφώνει τον εαυτό της σαν απλός άνθρωπος και έπειτα ανάλογα και την κοινή γνώμη γι'αυτήν.

Όταν η λέξη «δόξα» εκληφθεί με τη νεότερη σημασία της τιμής και της ένδοξης λαμπρότητας[23], τότε η γενική «ἀνδρός» μπορεί να είναι είτε αντικειμενική είτε υποκειμενική.

Στην περίπτωση της αντικειμενικής, το υποκείμενο που ενεργεί

21. Kittel, Δόξα, σ.236-237. Η έννοια της υποκειμενικής γνώμης σε άλλο στάδιο παίρνει την έννοια της φήμης, σ.237-238. Η σημασία αυτή βέβαια μπορεί να συνδυασθεί με την κοινή γνώμη που διαμορφώνεται από τους άνδρες.

22. Επίκουρου, Ι,31-34.37-38.49-52. Πρβλ. Φίλωνος, Νόμων αλληγορίαι, ΙΙΙ,7.

23. Kittel, «Δόξα», σ.238. Η έννοια αυτή συνδέεται άμεσα με την ιουδαϊκή θεολογία. Εξ.34,30εξ. 24,16. Πρβλ. vRad, Δόξα στην Π.Διαθήκη, σ.240-245.

είναι η γυναίκα, η οποία με τη ζωή και τη δράση της δοξάζει τον άνδρα. Κάτι παρόμοιο τονίζεται στις Παρ.11,16 «γυνή εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρί δόξαν, θρόνος δέ ἀτιμίας γυνή μισοῦσα δίκαια». Οι αρετές της γυναίκας δηλαδή δε δοξάζουν την ίδια, αλλά δοξάζουν τον άνδρα και μαζί του δοξάζεται κι αυτή.

Στην άλλη περίπτωση που η γενική «ἀνδρός» είναι υποκειμενική, τότε ο άνδρας είναι αυτός που με τη ζωή του, τη συμπεριφορά και τη δράση του δοξάζει τη γυναίκα.

Όταν ο στχ. 7γ συνδεθεί με το στχ. 7β, τοποθετείται αμέσως στις ιουδαϊκές και ραββινικές προϋποθέσεις. Στη συνάφεια αυτή η έννοιά της φορτίζεται με κυριαρχικά στοιχεία και με τις εσχατολογικές ελπίδες του Ισραήλ. Όταν λοιπόν αποδίδεται η εικόνα και η δόξα του Θεού στον άνδρα,είναι φυσικό τότε αυτός να παίρνει ακλόνητη την κυριαρχική εξουσία[24], πάνω στη γυναίκα, η οποία εξουσία πολλές φορές καταντά να γίνεται και αλόγιστη. Επειδή όμως στη Χριστολογία του αποστόλου Παύλου και έπειτα στην ανθρωπολογική του διδασκαλία η κυριαρχική τάση πήρε την τελείως αντίστροφη πορεία, το περιεχόμενο αυτό φαίνεται μάλλον απίθανο. Είναι όμως ενδεχόμενο οι χριστιανοί ιουδαϊκής προέλευσης να προσεγγίζουν τα στίχα με τις παλιές ραββινικές τους προϋποθέσεις, που καλούνται με το ευαγγέλιο του Χριστού σε αναμόρφωση. Πιθανότερο είναι ο απόστολος Παύλος να συσχετίζει το θεολογικό του επιχείρημα άμεσα με την ηθική δυναμική, η οποία τώρα δε στηρίζεται στο Νόμο, αλλά στη νέα δημιουργία που εγκαινίασε ο Χριστός.

Θεμελιακή δηλαδή προϋπόθεση για την ερμηνεία του στχ.7γ είναι η τέλεια εφαρμογή του θελήματος και των εντολών του Χριστού, που αφοπλίζει τον άνθρωπο από κάθε υποτιμητική προς το συνάνθρωπό του συμπεριφορά. Τον εξοπλίζει[25] όμως παράλληλα με τη δύναμη του

24. Jervell, Imago Dei, σ.303. Wolff, Υπόμνημα, σ.72.

25. Βλ. σχετικά παράγρ.: το χριστολογικό περιεχόμενο της λ. «κεφαλή», σ.273εξ.

Θεού, που ενισχύει το αρχικό χάρισμα του ανθρώπου εναντίον των αντίθεων δυνάμεων για τη δόξα του Θεού και του κόσμου. Για τον Παύλο φορέας αυτής της δόξας και λαμπρότητας δεν είναι αποκλειστικά ο ίδιος ο άνθρωπος, αλλά ο συνάνθρωπός του. Δεν είναι ο άνδρας φορέας της δόξας του, αλλά η γυναίκα[26], που αυτή άμεσα δέχεται τις συνέπειες εφαρμογής ή όχι των εντολών του Χριστού από τον άνδρα. Ο ραββί Raschi[27] πιστεύει ότι η φράση «ὡς ὡραιότητα ἀνθρώπου» (Ησ.44,13) και ειδικά η λέξη «ὡραιότητα» αναφέρεται στη γυναίκα και χρησιμοποιεί τον παύλειο στίχο «ἡ γυνή δὲ δόξα ἀνδρός ἐστιν» για την ερμηνεία του προφητικού στίχου. Με αυτήν την ερμηνεία όχι μόνο δεν υποτιμάται η γυναίκα, αλλά γίνεται ο τόπος που εμφανίζεται η ομορφιά και η δόξα του άνδρα. Η γυναίκα δηλαδή έχει πλήρη συμμετοχή στην εικόνα και δόξα του Θεού, που είναι ο άνδρας. Πλήρη μετοχή στην εξουσία του άνδρα αναγνωρίζει στη γυναίκα ο Μέγας Φώτιος[28], διότι αυτή είναι ο πολυτιμότερος συνεργάτης του.

Στο στχ.7γ μπορούν να συνυπάρχουν και η γενική αντικειμενική και η γενική υποκειμενική,όταν ο στίχος αυτός είναι αφοπλισμένος από στοιχεία κυριαρχίας ανάμεσα στα φύλα.Μ΄αυτόν τον τρόπο επιτρέπεται και στα δύο φύλα η δραστηριοποίηση και η μετοχή στους καρπούς της δράσης του άλλου. Στο σημείο αυτό θα μπορούσε να χρησιμοποιήσει κανείς το θεολογικό όρο της «περιχώρησης», για να αποδώσει το χαρακτήρα αυτής της κοινωνίας των φύλων.

Αν λοιπόν ο άνδρας έχει το προνόμιο να εκφράζει την εικόνα και δόξα του Θεού, έτσι και το γυναικείο φύλο έχει κάθε δικαίωμα να κοινωνεί και να συμμετέχει σ'αυτά που κατορθώνει το ανδρικό

26. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.181. Η γυναίκα όχι ως ετερόφωτη, αλλά ως ενωμένη αδιάσπαστα με τον άνδρα έχει πλήρη κοινωνία στην εικόνα και δόξα του Θεου.

27. Str.-Bl. III,435.

28. Στο Υπόμνημα Αγίου Νικοδήμου, σ.309, βλ. υποσ.

φύλο. Αλλά και αντίστροφα ο άνδρας έχει το δικαίωμα να συμμετέχει στα χαρίσματα που αποκτά η γυναίκα μέσα στην εκκλησία, αυτά δηλαδή που γίνεται πράξη στις γιορτές λατρείας της κοινότητας προς τιμή των αγίων γυναικών.

γ. Η βιβλική δημιουργία των φύλων (J) στον απόστολο Παύλο (στχ. 8-9)

Ο τρόπος που εκτιμά ο απόστολος Παύλος τη γιαχβική δημιουργία των φύλων, φαίνεται στους στχ.8 και 9. Κι'αυτή η διήγηση,όπως και της ιερατικής παράδοσης, ερμηνεύεται από τα δεδομένα της εποχής, δηλαδή από τη σκοπιά της πτώσης.

Ο στχ.8 «οὐ γάρ ἐστιν ἀνήρ ἐκ γυναικός ἀλλά γυνή ἐξ ἀνδρός» δεν αναγνωρίζει στη γυναίκα την αιτία ύπαρξης του άνδρα. Αντίστροφα η αιτία ύπαρξης της γυναίκας δίνεται στον άνδρα, όπως ρητά λέγεται επίσης στο στχ. Α'Τιμ.2,13 «Ἀδάμ γάρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὔα». Η ερμηνεία όμως αυτή στηρίζεται στο κείμενο των Ο'και στις μετέπειτα ερμηνείες του και όχι στο πρωτότυπό που αναφέρεται στην ταυτόχρονη δημιουργία των φύλων[29].

Ιδιαίτερα χαρακτηριστικό είναι το ρήμα «ἐστίν», που χρησιμοποιεί ο Παύλος στο στχ.8, ενώ στο στχ.9 αναφέρεται το ρήμα «ἐκτίσθην». Το ρήμα «ἐστίν» χωρίς αμφιβολία έχει αναφορά στη διήγηση της δημιουργίας, αλλά συγχρόνως εκφράζει και την τρέχουσα κοινωνική πραγματικότητα, κατά την οποία η γυναίκα έχει την προσωπική αγαπητική αναφορά στον άνδρα. Μ'αυτόν τον τρόπο συνεχίζεται η αιτιολογική και παραδειγματική χρήση[30] της βιβλικής διήγησης, που την καθιστά πάντα επίκαιρη και παρούσα.

Πάντως ο απόστολος Παύλος αποφεύγει συστηματικά να αποδώσει

29. Βλ. σχετικά ανάλυση γιαχβικής δημιουργίας, σ.134εξ.

30. Βλ. σχετικά: Πηγές και παραδόσεις, σ.131.

στη γυναίκα (στχ.8 και 12) την πρόθεση «έκ», που σημαίνει αιτία και προέλευση. Η πρόθεση αυτή αποδίδεται άνετα στον άνδρα (στχ. 8β), κάτι που,όπως φαίνεται,διευκολύνει την απόδοση της αρχής στο θεό «τά δέ πάντα έκ τοῦ Θεοῦ» (στχ.12γ).

Η πρόθεση αυτή που σημαίνει αιτία ύπαρξης ή προέλευσης αποδίδεται από τον Παύλο μόνο μια φορά σε γυναίκα (στχ. Γαλ.4,4γ), όπου γίνεται λόγος για την ενσάρκωση του Χριστού. Η εξαίρεση αυτή, όπως φαίνεται, ταιριάζει μόνο στη μητέρα του Χριστού και υπηρετεί την αλήθεια της ενσάρκωσης[31]. Μόνο στην υπεραγία Θεοτόκο αναγνωρίζεται η αρχή της ανθρωπότητας του Χριστού[32] και όχι στον άνδρα. Η Παναγία δεν είναι θεά, αλλά η γυναίκα που αξιώθηκε να δώσει την ανθρώπινη φύση στον Θεάνθρωπο Χριστό, ο οποίος σαρκώθηκε σε ανδρικό φύλο.

Η θεώρηση των δύο φύλων,όχι στο χριστολογικό πρότυπο ένωσης θείας και ανθρώπινης φύσης, αλλά στο πρότυπο της θεολογικής σχέσης των προσώπων Χριστού και Θεού, η αρχή και η προέλευση[33] δίνεται στον άνδρα και όχι στη γυναίκα κατά το παράδειγμα της γιαχβικής διήγησης. Είναι φανερό ότι ο απόστολος Παύλος έχει υπόψη του στους στχ.8-9 τη γιαχβική δημιουργία (Γεν.2,21-22)[34], όπως

---

31. Μεγ. Βασιλείου, Περί Αγίου Πνεύματος ομιλία β΄5,12, σ.305.

32. Ο Λεόντιος Βυζάντιος, PG 86,1912BC, αναφέρει ότι «τό λέγειν ἐκ δύο φύσεων εἶναι τόν Χριστόν ἤ ὡς ἀπό τῶν ἀρχῶν ... εἴπερ ἀρχαί αὐτου κατά μέν τήν θεότητα, ὁ Πατήρ, κατά δέ τήν ἀνθρωπότητα ἡ μήτηρ.

33. Ο Beckwith, The bearing of Holy Scripture, σ.50, αρνείται την έννοια της αρχής και προέλευσης για τη λέξη «κεφαλή» και δέχεται την έννοια της εξουσίας. Η πρόθεση όμως «έκ» στα κείμενα του Παύλου δηλώνει προέλευση και ανάγεται στη διήγηση της δημιουργίας και όχι της πτώσης. Τη θέση αυτή υποστηρίζει παρακάτω ο Beckwith, σ.51, άσχετα αν στην πτωτική κατάσταση η πρόθεση «έκ» από τη σημασία της προέλευσης και αρχής φορτίσθηκε με την έννοια της εξουσίας και καταπίεσης.

34. Kähler, Die Frau, σ.56-57. Jervell, Imago Dei, σ.296.

το επισημαίνουν οι περισσότεροι ερμηνευτές. Μια κριτική ανάλυση όμως του παύλειου θεολογικού επιχειρήματος από τη γιαχβική δημιουργία, μπορεί να αποδείξει αν τα θεμέλιά του είναι εποχιακά ή αν αποτελούν αξιώματα της αποκάλυψης του θεού, που διεκδικούν διαχρονική ισχύ[35].

Κατά την ανάλυση της βιβλικής δημιουργίας του γιαχβιστή αποδείχθηκε ότι οι διηγήσεις σχετικά με τη δημιουργία του Αδάμ και της γυναίκας, η παράσταση του φιδιού, όπως και η ονομάτιση της γυναίκας από τον άνδρα περιέχουν παράλληλο θρησκειοϊστορικό υπόβαθρο. Αποδείχθηκε δηλαδή ότι και οι τέσσερις διηγήσεις εξαπολύουν οξύτατη θεολογική πολεμική εναντίον των πλατειά διαδεδομένων θηλυκών θεοτήτων γονιμότητας, που κυριαρχούσαν και διαμόρφωναν τη θρησκευτική πίστη και ζωή. Η απομυθοποίηση της θεότητας της γης, που γίνεται υλικό στα χέρια του θεού, η κατάρριψη της θεότητας της σελήνης που παίρνει τη θέση της πλευράς του Αδάμ, αλλά και η διακριτική αναγωγή της αρχής του κακού όχι στη γυναίκα, αλλά στο φίδι[36], όπως και η κατάργηση της θεοποιημένης μεγάλης μητέρας (magna mater) είναι οι σπουδαιότερες συνισταμένες που αναγκάζουν τη γιαχβική θεολογία να αποδίδει το πρωτείο στον άνδρα ως θρησκευτικό αξίωμα, για να διακρίνει την αποκάλυψη του θεού από την ειδωλολατρία. Το αξίωμα αυτό διεκδικεί διαχρονική ισχύ, εφόσον η γυναίκα θα προσφέρεται ως θεο-

---

Barrett, Υπόμνημα, σ.252. Lietzmann, Υπόμνημα, σ.54. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.222. Weiss, Υπόμνημα σ.273, Robertson-Plummer, Υπόμνημα, σ.231. Meier, On the veiling, σ.219. Meyer, Υπόμνημα, σ.229.

35. Η άποψη ότι οι στιχ. 7-9 δίνουν την τάξη της δημιουργίας που αντιτίθεται με την τάξη της απολύτρωσης βλ. Kahler, Die Frau, σ.50εξ.59, ισοπεδώνει την πτώση και δημιουργία, ενώ παράλληλα αγνοεί τα θεολογικά αξιώματα που περιέχονται στη βιβλική δημιουργία.

36. Βλ. ανάλυση της γιαχβικής διήγησης, σ.143.

ποιημένο αντικείμενο για λατρεία και έτσι ως είδωλο θα γίνεται αποδεκτή από τον άνδρα.

Όταν λοιπόν η πρόθεση «ἐκ » ή «ἐξ» αναφέρεται μόνο στον άνδρα, υπάρχουν περιθώρια[37] για ν'αναφερθεί στο θεό «ἐξ οὗ τὰ πάντα» (Α'Κορ.8,6), ενώ εάν η γυναίκα αναγνωρισθεί αρχή και προέλευση του ανθρώπου, τότε μοιάζει να φράζεται ο δρόμος για να αναγνωρισθεί ο θεός δημιουργός. Γι'αυτό,το αξίωμα που διαμορφώθηκε σ'όλη τη διαδρομή της ιστορίας της αποκάλυψης,περνά τώρα και στο νέο στάδιο, όπου εν Χριστώ φανερώθηκε η αγάπη του θεού και δημιουργήθηκε η εκκλησία.

Στη φιλολογικοκριτική ανάλυση της γιαχβικής διήγησης επίσης αποδείχθηκε η ταυτόχρονη δημιουργία των φύλων από το θεό, ενώ η από την πλευρά του Αδάμ δημιουργία της γυναίκας γίνεται έκφραση ομοουσιότητας και όχι υποτίμησής της σε σχέση με τον άνδρα. Μόνο η προέλευση του ανδρικού φύλου από τον πρώτο άνθρωπο ολοκληρωτικό, ενώ του γυναικείου κατά μερικό τρόπο, μπορεί να δικαιολογεί το πρωτείο του άνδρα[38]. Διαφορετικά θα μπορούσε κανείς να χρησιμοποιήσει στην ανθρωπολογία το αξίωμα της τριαδολογίας, που αναφέρει ο άγιος Συμεών ο Νέος Θεολόγος[39]: «εἰ μὴ γὰρ οὗτος (ὁ υἱός) ἐγεννήθη, οὐκ ἂν πατὴρ ὁ πατὴρ ὠνομάζετο». Το αξίωμα αυτό μεταγλωττισμένο στην ανθρωπολογία θα ήταν:

37. Με την προϋπόθεση βέβαια ότι συμβάλλει στην αναφορά και κοινωνία με το Θεό που μεταμορφώνει τις κυριαρχικές κοινωνικές δομές σε ειρηνική ενότητα και ισότητα. Στην περίπτωση που τις εμποδίζει, όπως και η γυναικεία θρησκευτική κυριαρχία, τότε οι σχετικές σχέσεις μπορούν ν'αναμορφωθούν. Η θεολογική αυτή αντιμετώπιση της πρώτης θέσης του άνδρα είναι ενδεχόμενα να ενισχύθηκε και από τις βιολογικές προϋποθέσεις της εποχής σύμφωνα με τις οποίες ο άνδρας είναι ο δημιουργός του παιδιού. Το γυναικείο ωάριο έγινε γνωστό ότι συμβάλλει στη δημιουργία το 1826.

38. Βλ. Θεολογικές αρχές της γιαχβικής δημιουργίας, σ.141.145.

39. Συμεών Ν.Θεολόγου, Α'Θεολογικός λόγος, σ.21 παραγρ.30.

«άν ο θεός δε δημιουργούσε τη γυναίκα, τότε ο άνδρας δεν θα ήταν άνδρας».

Αφού όμως τονίζεται τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του άνδρα, που είναι η απόδοση της αρχής σ'αυτόν, πρέπει αντίστοιχα να υπογραμμισθεί και η ιδιαιτερότητα της γυναίκας, που συνίσταται στην προσωπική αγαπητική αναφορά, στην οποία θεμελιώνεται η διαπροσωπική σχέση στην κοινωνία των ανθρώπων, όπως χαρακτηριστικά τονίζει ο ιερός Χρυσόστομος «οὐδὲν γάρ οὕτως ἡμῶν συγκροτεῖ τόν βίον ὡς ἔρως ἀνδρός καί γυναικός»[40], ενώ αλλού τη δύναμη της αγάπης την χαρακτηρίζει ως «ἀγάπησιν γυναικός»[41].

Στον παύλειο στχ.9 δίνεται το γυναικείο χάρισμα της αγαπητικής αναφοράς στη μορφή που πήρε από την πτώση στην αμαρτία: «ὅτι οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διά τήν γυναίκα, ἀλλά γυνή διά τόν ἄνδρα». Η πρόθεση «διά» + αιτιατική δεν δηλώνει το μέσον, αλλά το σκοπό και την αναφορά[42]. Γίνεται λοιπόν ο στχ.9 παράλληλος των στχ. Γεν.2,18γ και 20γ, όπου δηλώνεται ο σκοπός της δημιουργίας της γυναίκας. Η ερμηνευτική όμως προοπτική που καθορίζεται από τα στοιχεία της πτώσης παραμένει, διότι προϋποτίθεται ο στχ. Γεν. 3,16γδ, «πρός τόν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου καί αὐτός σου κυριεύσει», όπου η προσωπική αγαπητική αναφορά γίνεται εξάρτηση, υποδούλωση και υποτίμηση, ανάλογα βέβαια με τη θέση αρχής, η οποία από θέση ενότητας μετατρέπεται σε μέσο καταδυνάστευσης. Στο σημείο αυτό οφείλει κανείς να υπογραμμίσει ότι είναι ανάγκη να ξεπερασθούν τα στοιχεία της πτώσης, στη θέση των οποίων να έλθουν τα «κατά φύσιν» δεδομένα της δημιουργίας, που στην «ἐν Χριστῷ ζωή» μπορούν τα «κατά φύσιν» να φτάσουν τα «ὑπέρ φύσιν» δεδομένα της καινής κτίσης. Αυτός ο τρόπος ερμηνείας Γραφής και της ζωής της εκκλησίας χαρακτηρίζεται από τη φεμινιστική θεολογία με τον νέο όρο «αντισεξική ερμηνεία»[43], η οποία

40. Ι.Χρυσοστόμου, Πρὸς Ἐφεσίους, PG 62,135-136.

41. Ι.Χρυσοστόμου, Πρὸς Ἐφεσίους, PG 62,135. Πρβλ. Α΄Βασ.1,26.

εστιάζει το ενδιαφέρον της στην απελευθέρωση των φύλων από κυριαρχικές τάσεις επικράτησης και ανταγωνισμού.

Η ερμηνεία λοιπόν των στχ.8 και 9 δεν προϋποθέτει τη διαγραφή και απόρριψη της γιαχβικής δημιουργίας, αλλά τη μεταμόρφωση των ανθρώπινων σχέσεων στο αρχέτυπο κάλλος, που τώρα «ἐν Χριστῷ» γίνεται πραγματικότητα που ξεπερνάει τα φυσικά όρια.

Το παύλειο λοιπόν θεολογικό επιχείρημα που στηρίζεται στη βιβλική δημιουργία των δύο παραδόσεων, ιερατικής και γιαχβικής, με τον τρόπο που κατανοήθηκε μπορεί να διεκδικεί διαχρονική ισχύ στην εκκλησία, όταν αφήνει περιθώρια να μεταμορφώνεται η κατάσταση της πτώσης σε ζωή της καινής κτίσης. Η ανδρική εξουσία και αυθαιρεσία αναμορφωμένη παίρνει τη θέση του αιτίου της ζωής, ενότητας, ισότητας, ελευθερίας και εξασκείται στην αγάπη, ενώ η γυναικεία δουλική στάση και εξάρτηση γίνεται αληθινή αγαπητική σχέση κοινωνίας.

42. Βλ. σχετικό λεξικό Liddell-Scott.

43. Russel, Von nicht sexistischen Gebrauch der Bibel.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΤΕΤΑΡΤΟ

Η ΕΥΘΥΝΗ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΑΝΑΘΕΣΗ ΣΤΟΝ ΑΝΔΡΑ ΤΗΣ ΕΞΟΥΣΙΑΣ ΤΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ (ΣΤΙΧΟΣ 10)

1. Εισαγωγικά
2. Έχει η γυναίκα το εξουσιαστικό χάρισμα;
3. Η ευθύνη της γυναίκας για την ανάθεση στον άνδρα της εξουσίας του Χριστού
4. Η εξουσία της γυναίκας στον αγώνα εναντίον της ειδωλολατρίας

1. Εισαγωγικά

Η ερμηνευτική προσπάθεια που τοποθετεί την περικοπή Α΄ Κορ.11,2-16 στην προοπτική της εξουσίας και της υποταγής, με κεντρικό θέμα το κάλυμμα της κεφαλής των γυναικών, φθάνει σε μεγάλο αδιέξοδο, όταν καλείται να κατανοήσει το στχ.10. Ενώ ο στχ 11,10 παρουσιάζει μια μεγάλη ερμηνευτική προϊστορία, παρ'όλα αυτά παραμένει στην βιβλική επιστήμη ακατανόητος και δυσεπίλυτος ερμηνευτικός κόμβος[1]. Οι μέχρι τώρα ερμηνείες του, ακόμη και

1. Kahler, Die Frau, σ.59εξ.63.Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.181. Σάκκου, Το κάλυμμα των γυναικών, σ.39.

αυτή που τονίζει την τιμή και την αξιοπρέπεια που αποκτά η γυναίκα με το κάλυμμα[2], αφήνει ένα μεγάλο ερωτηματικό, έχει δηλαδή η γυναίκα, κατά τον απόστολο Παύλο, το εξουσιαστικό, το αρχικό ή όχι. Το αρχικό, όπως αναφέρθηκε στους Πατέρες της Εκκλησίας, συνδέεται άμεσα με το «κατ᾽είκόνα»[3], γι᾽αυτό η ερώτηση αυτή συνδέεται άμεσα με το αν η γυναίκα κατά τον Παύλο έχει και το κατ᾽εικόνα και την αντίστοιχη υπευθυνότητα μπροστά στο Θεό. Αν πάλι δεν υπάρχει το αρχικό, τότε η γυναίκα ευρισκόμενη σε σχέση υποταγής πρέπει να ισοπεδωθεί με την άλογη δημιουργία. Τα μέχρι τώρα στοιχεία που προέκυψαν δε συνηγορούν ότι ο απόστολος Παύλος έχει μια τέτοια άποψη. Τι γίνεται όμως με το στχ.10;

2. Έχει η γυναίκα το εξουσιαστικό χάρισμα;

Η δυσκολία που παρουσιάζει ο στχ.10 στην ερμηνεία του, επικεντρώνεται στις λέξεις «ἐξουσία» και «ἐξουσίαν ἔχειν», όπως και στον εμπρόθετο προσδιορισμό «διά τούς ἀγγέλους». Ο στχ.10 για να ερμηνευθεί συνήθως τοποθετείται σε άμεση συσχέτιση με το στχ.7α[4] «ἀνὴρ οὐκ ὀφείλει καλύπτεσθαι τὴν κεφαλὴν» με αποτέλεσμα ο στχ. 10 «ἡ γυνὴ ὀφείλει ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς» να κατανοείται με την έννοια ότι η γυναίκα οφείλει να φέρει κάλυμμα στο κεφάλι

2. Σχετικές απόψεις βλ. στα άρθρα των Jaubert, Le voile, σ.419-430. Feuillet, La dignite, σ.157-191. Hooker, Authority, σ.410-416.

3. Βλ. σχετικά παράγρ.: ανάλυση ιερατικής διήγησης. Η άποψη, ότι η γυναίκα είναι «αποστερημένη πάσης αληθούς εξουσίας», Θεοδώρου, Ιερωσύνη των γυναικών, σ. 130, νομίζουμε ότι χρειάζεται εκτεταμένη έρευνα.

4. Barrett, Υπόμνημα, σ.253. Meyer, Υπόμνημα, σ.229. Zahn, Υπόμνημα, σ.355. Jervell, Imago Dei, σ.304.

της. Η ερμηνεία αυτή που αποδίδει τη λέξη «ἐξουσία» με τη λέξη «κάλυμμα»[5] μαρτυρείται στη χειρόγραφη παράδοση από μερικά χειρόγραφα της Βουλγάτας, από πολλές μαρτυρίες της Βοχαϊρικής, από τον Ειρηναίο και τον Επιφάνιο που παραπέμπουν σε γνωστικές ερμηνείες.

Η ερμηνεία αυτή προϋποθέτει για θέμα της περικοπής το κάλυμμα, γι'αυτό και συνδέεται άμεσα με τους στχ.7-9[6], ενώ το «διὰ τοῦτο» περιορίζεται να δίνει το συμπέρασμα των δύο αυτών στίχων. Η σύνδεση του στχ.10 με τους προηγούμενους στίχους 7.8.9 τοποθετεί την ερμηνεία του στχ.10 στα πλαίσια της δημιουργίας και αναγκάζει την φράση «διὰ τοὺς ἀγγέλους» να ερμηνευθεί με το δια τους δαίμονες[7]. Με τον τρόπο αυτό συνδέεται ο στχ.10 με το 6,2εξ., όπου η αναφορά στους υιούς του θεού ερμηνεύεται με τους αγγέλους του Θεού[8]. Γι'αυτό ο στχ.6,2 θεωρείται ότι αναφέρεται στην πτώση

5. Ειρηναίου, Ἔλεγχος, Α'8,20, PG 7,524. Ωριγένη, Εἰς τὸ ᾆσμα ᾀσμάτων Β', PG 13,119. Ιερωνύμου, Commentariorum in ezechielem lib. XIII, cap.XLIV, PL 25,439A. Η άποψη του Kittel, που αναφέρεται στη μελέτη Die Macht auf die Haupte, 1 Κορ.11,10, υποστηρίζει ότι η λέξη «ἐξουσία», στα αραμαϊκά «σιλτόνα», έχει επί πλέον και τη σημασία του πέπλου.Βλ. Καραβιδοπούλου, «Εἰκὼν Θεοῦ», σ.45. Ο Schwarz, Ἐξουσίαν ἔχειν, σ.249, υποστηρίζει ότι η αραμαϊκή λέξη «χουμρά» και όχι «σιλτόνα» περιέχει συγχρόνως την έννοια «ἐξουσία» και «κάλυμμα κεφαλῆς».

6. Weiss, Υπόμνημα, σ.273. Zahn, Υπόμνημα, σ.356. Meyer, Υπόμνημα, σ.229. Barrett, Υπόμνημα, σ.253. Kahler, Die Frau, σ.60.

7. Ο Lietzmann, Υπόμνημα, σ.54, υποστηρίζει ότι το κάλυμμα θεωρείται ότι έχει μαγική δύναμη και προφυλάσσει τη γυναίκα από την απειλή των δαιμόνων. Βρβλ. Dibelius, Von Stellung und Dienst der Frau, σ.37. Meyer, Υπόμνημα, σ.231. Zahn, Υπόμνημα, σ.357. Weiss, Υπόμνημα, σ.274. Kahler, Die Frau, σ.60. Barrett,Υπόμνημα, σ.253. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.223. Αγουρίδη, Υπόμνημα, σ.181. Καραβιδοπούλου, «Εἰκὼν Θεοῦ», σ.47. Βρβλ. Τερτυλλιανού, De virginibus velandis 7, PL 2,947. Βακάρου,Ιερωσύνη γυναικών, σ. 140.

8. Σάκκου, Το κάλυμμα των γυναικών, σ.42.

των αγγέλων, κάτι που συνέχεια τονίζεται από την απόκρυφη γραμματεία. Αυτή η ερμηνεία της αινιγματικής φράσης «διά τούς άγγέλους» δεν ήταν ικανοποιητική γι'αυτό και απορρίφθηκε, για ν'αντικατασταθεί με τους καλούς αγγέλους, τους φύλακες της δημιουργίας[9], ενώ άλλη ερμηνεία αποδίδει τους αγγέλους με τους επισκόπους[10], όπως αυτή η χρήση της λέξης συναντάται στην Αποκάλυψη, στις επτά επιστολές (Αποκ.1,20. 2,1. 8. 12. 18. 3,1. 7. 14).

Ο στχ.10 λοιπόν καταλήγει να μεταφράζεται με τους εξής τρόπους: Επειδή η θέση της γυναίκας από τη δημιουργία της είναι εξηρτημένη, γι'αυτό οφείλει να έχει στο κεφάλι της ένα σύμβολο της εξουσίας του άνδρα της για να: α) προφυλάσσεται από τους δαίμονες ή β) για να εκφράζει σεβασμό προς τους καλούς αγγέλους, τους φύλακες της δημιουργίας που είναι παρόντες κατά την ώρα της λατρείας ή γ) για να δείχνει σεβασμό προς τους επισκόπους.

Μια τέτοια ερμηνεία που υποστηρίζει την κοινωνική υποταγή της γυναίκας, που εισάγει θρησκευτική δεισιδαιμονία των αιρετικών, που θεοποιεί την εξουσία του άνδρα, δεν μπορεί να σταθεί σε σχέση με την αποκάλυψη του θεού «ἐν Χριστῳ» και δεν παύει να αποτελεί ερμηνευτικό πρόβλημα. Αναλυτικότερα δεν μπορεί να σταθεί για τους εξής λόγους:

1. Προϋποθέτει για κεντρικό θέμα της περικοπής το κάλυμμα, που ανήκει μόνο στην επιχειρηματολογία.

2. Κατά την ανάλυση της δομής της περικοπής επισημάνθηκε

---

9. Ωριγένη, Περί ευχής 31, PG 11,553εξ. Βλ. Καραβιδοπούλου, «Εἰκών Θεοῦ», σ.47. Barrett, Υπόμνημα, σ.254. Kahler, Die Frau, σ.61. Wolff, Υπόμνημα, σ.74. Meyer, Υπόμνημα σ.231. Zahn, Υπόμνημα, σ.357. Ο Fitzmyer, The angels of 1 Cor.11,10, σ.56, υποστηρίζει με βάση στοιχεία από τα κείμενα του Qumran, ότι η απουσία του καλύμματος στη γυναίκα αντιστοιχεί με αδυναμία και ασθένεια, στοιχεία που την καθιστούν ευάλωτη στους δαίμονες ή ανίκανη να συμμετέχει στον εσχατολογικό πόλεμο.

10. Καραβιδοπούλου, «Εἰκών Θεοῦ», σ.46.

ότι ο στχ.10 δεν είναι συμπερασματικός μόνο των στχ.7-9, αλλά όλης της πρώτης επιχειρηματολογίας (στχ.4-9). Άρα το «διά τοῦτο» δεν αναφέρεται μόνο στο στχ.7α ή στους στχ.7-9, αλλά συμπληρώνει το στχ.3.

3. Η φράση «ἐξουσίαν ἔχω» δεν έχει στον Παύλο παθητική, αλλά μόνο ενεργητική σημασία[11].

4. Με τις ερμηνείες που δόθηκαν, τα κοινωνικά, θρησκευτικά, θεολογικά και ηθικά επιχειρήματα γίνονται αρχές πίστης που διεκδικούν διαχρονική ισχύ, ενώ, όπως αναφέρθηκε, μπορούν αυτά να αναθεωρηθούν αν πρόκειται να εξυπηρετήσουν τις ευαγγελικές αρχές.

5. Η λέξη «κεφαλή» του στχ.10 δε συνοδεύεται από την αντωνυμία «αὐτῆς», όπως αυτό γίνεται στους στχ.4-5, ώστε οπωσδήποτε να αναφέρεται στο δικό της γυναικείο κεφάλι.

Για τους λόγους αυτούς και κάτω από την πίεση της ερώτησης, αν τελικά η γυναίκα έχει το εξουσιαστικό κατά το στχ.10, απαιτείται νέα τοποθέτηση του στίχου στο σύνολο της περικοπής.

3. Η ευθύνη της γυναίκας για την ανάθεση στον άνδρα της εξουσίας του Χριστού

Η κοινωνικοθρησκευτική και ηθική προσέγγιση των αρχών της πίστης του στχ.3 γίνεται στους στχ.4-6, ενώ η θεολογική τους πλαισίωση στους στχ.7-9.Μετά το στχ.10 παρουσιάζεται νέα επιχειρηματολογία,που αναφέρεται στη βιολογική και φιλοσοφική εξέταση της πρώτης επιχειρηματολογίας και κλείνει τέλος με την επίκληση της εθιμικής τακτικής της εκκλησίας. Η νέα επιχειρηματολογία των στχ. 11-15 εισάγεται με τη λέξη «πλὴν» και μ΄αυτόν τον τρόπο αφήνει να

11. Weiss, Υπόμνημα, σ.274.

εννοηθεί ότι μέ τις απόψεις που προβάλλει σχετικοποιεί την πρώτη. Εξάλλου λέγεται ρητά ότι αναγνωρίζεται η ελευθερία στη διαμόρφωση της κοινής γνώμης με τα «ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε» στχ.13α. Ο στχ.10 ευρισκόμενος μεταξύ της πρώτης και της δεύτερης επιχειρηματολογίας λειτουργεί σαν πρόταση του Παύλου, γι΄αυτό και συνδέεται άμεσα με το στχ.3[12], που δίνει το πρώτο μέρος της παύλειας θέσης. Η φράση λοιπόν «διὰ τοῦτο» του στχ.10 αναφέρεται στην όλη πρώτη επιχειρηματολογία και τονίζει τον συμπερασματικό και διευκρινιστικό χαρακτήρα που παίρνει ο στχ.10 για τα στχ.3.

Η ερμηνεία του στχ.10 ερευνάται λοιπόν σε αντιστοιχία με το στχ.3 και μάλιστα στο σύνολο του στχ.3 και όχι μόνο στο 3β, όπως υποστηρίζει ο K.Barth[13]. Διότι αν ο στχ.10 αντιστοιχούσε μόνο στο 3β, τότε όλη η περικοπή θα αποσκοπούσε μόνο στην κατοχύρωση του στχ.3β «κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ» και όχι στη χριστολογική και θεολογική ανακαίνιση των ανθρωπολογικών σχέσεων, που εκφράζει ο στχ.3 στο σύνολό του.

Άρα τα μέρη του στχ.10 πρέπει να χωρισθούν σύμφωνα με αυτά του στχ.3.

Στο στχ.3 η γυναίκα βρίσκεται στην τελευταία θέση, η οποία όμως κατανοήθηκε ως πολύ σημαντική, γιατί σηκώνει όλο το βάρος της προσωπικής σχέσης. Τώρα η γυναίκα στο στχ.10 πράγματι αναλαμβάνει τη θέση του υποκείμενου, που ενεργεί[14], και όχι αυτού

12. Η Kahler, Die Frau, σ.63, δεν πιστεύει ότι είναι δυνατόν να γίνει μια τέτοια αντιστοιχία και επί πλέον την βρίσκει και άσκοπη.

13. Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, σ.372-4.

14. Η Hooker, Authority, σ.410-416 υποστηρίζει την εξής άποψη, με την οποία συμφωνεί επίσης και ο Barrett, Υπόμνημα, σ.253: Επειδή η γυναίκα είναι δόξα του άνδρα, πρέπει να καλύπτει το κεφάλι της για να γίνεται σημάδι της εξουσίας που πήρε με την οικονομία του Χριστού, να κάνει πράγματα, που πριν δεν της επιτρεπόταν. Ο Αγουρίδης, Υπόμνημα, σ.181, αρνείται να δεχθεί την άποψη αυτή, εκτός από τα στοιχεία ότι ο στχ.10 τοποθετεί τη γυναίκα σε

που βρίσκεται απομακρυσμένος από το θεό. Η θέση δράσης της γυναίκας που φαίνεται καθαρά στο στχ.10, ήταν το αδύνατο σημείο του στχ.3, το οποίο προσπαθούσε η πρώτη επιχειρηματολογία να δικαιολογήσει. Τώρα όμως πλέον αναφέρεται ρητά ο ρόλος της γυναίκας, στον οποίο μπορεί και δίνεται το ξεκίνημα της νέας δημιουργίας, διότι αυτή έχει τον άνθρωπο από την αρχή της δημιουργίας του[15].

«Διά τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνή» λέγει ο στχ.10 «ἐξουσίαν ἔχειν ἐπί τῆς κεφαλῆς διά τούς ἀγγέλους» Ο απόστολος Παύλος υποστηρίζει ότι η γυναίκα οφείλει να έχει εξουσία. Η πρόταση όμως αναφέρεται στο εξουσιαστικό της γυναίκας ή όχι;

Η φράση «ἐξουσίαν ἔχω» δεν έχει την παθητική σημασία του «δέχομαι να υποστώ εξουσία», αλλά την ενεργητική σημασία, εφ'όσον επιπλέον συνοδεύεται και με τον εμπρόθετο προσδιορισμό «ἐπί τῆς κεφαλῆς». Στο στχ.11,10 δεν έχουμε τη σύνταξη «ἐξουσίαν ἔχω τοῦ πράττειν», ώστε να σημαίνει έχω τη δυνατότητα να κάνω κάτι, όπως στο στχ. Α΄Κορ.9,4-6[16],αλλά η έκφραση «ἐξουσίαν ἔχειν» εξαρτάται από το ρήμα «ὀφείλει». Δηλαδή η πρόταση είναι «η γυναίκα οφείλει να έχει εξουσία επί της κεφαλής». Εφόσον λοιπόν η γυναίκα είναι το υποκείμενο στην πρόταση, της αναγνωρίζεται από τον απόστολο Παύλο η δυνατότητα δράσης και η υπευθυνότητά της μπροστά στο θεό.

Η φράση «ἐξουσίαν ἐπί τῆς κεφαλῆς» αν συσχετισθεί με το στχ.3 προκύπτουν οι εξής ερμηνείες:

1. Η γυναίκα οφείλει να έχει εξουσία στο δικό της κεφάλι.

ενεργό και όχι παθητικό ρόλο. Η Thompson υποστηρίζει ότι ο Παύλος με το στχ.10 αναγνωρίζει στη γυναίκα την εξουσία να επιλέγει αν θα καλύπτει ή όχι την κεφαλή της, Hairstyles, σ.112.

15. Είναι πολύ χαρακτηριστικό ότι στον P46 αντικαθίσταται η λέξη «ἄνδρας» του στχ.9β με το «ἄνθρωπος», διότι η γυναίκα δημιουργήθηκε γενικά για τον άνθρωπο και όχι μόνο για τον άνδρα.

16. Γαλίτη, Η ουσία της ελευθερίας, σ.15.

Αυτό σημαίνει ότι αυτή εξουσιάζει τον εαυτό της ή ότι πρέπει να φορεί κάλυμμα ή ότι πρέπει να δέχεται την εξουσία του άνδρα και να υποτάσσεται σ'αυτήν.

Οι παραπάνω τρεις ερμηνείες δεν μπορούν να σταθούν. Διότι στην περικοπή δε γίνεται λόγος για αυτονόμηση της εξουσίας της γυναίκας, ούτε η λέξη κάλυμμα μπορεί να αποδώσει τη λέξη εξουσία, ενώ η τρίτη ερμηνεία συσχετίζει το στχ.10 όχι με το στχ.3 στο σύνολό του, αλλά μόνο με το στχ.3β.

2. Υπάρχει όμως και μια άλλη δυνατότητα η οποία συσχετίζει το στχ.10αβ με το στχ.3αβ. Αυτή μπορεί να διατυπωθεί ως εξής: η γυναίκα οφείλει να έχει «εξουσία» επί του ανδρός, που είναι η κεφαλή της κατά το στχ.3β.

Αν η λέξη εξουσία αφορά την εξουσία της γυναίκας, τότε αποκλείεται να γίνει αποδεκτή η ερμηνεία αυτή, διότι κάτι τέτοιο δεν λέγεται στο στχ.3.Εξάλλου γίνεται σύσταση στη γυναίκα «οὐκ ἐπιτρέπω αὐθεντεῖν ἀνδρός» (Α'Τιμ.2,12). Μόνον αν η λέξη «ἐξουσία» αναφέρεται στην εξουσία του Χριστού, όπως ρητά αναφέρεται στη φράση «παντός ἀνδρός ἡ κεφαλή ὁ Χριστός ἐστιν» (στχ.3α), μπορεί η ερμηνεία να γίνει αποδεκτή. Δηλαδή ότι η γυναίκα οφείλει να φροντίζει, ώστε η εξουσία του Χριστού, η θέση αρχής στην εκκλησιαστική σύναξη να δίνεται στον άνδρα.

Στην ερμηνεία αυτή ούτε διαγράφεται το εξουσιαστικό της γυναίκας ούτε όμως αυτό ασκεί τα ιδιοτελή γυναικεία συμφέροντα εις βάρος του άνδρα. Το εξουσιαστικό της γυναίκας διασώζεται σε κενωτική διάσταση, διότι είναι προσανατολισμένο χριστολογικά και διακονεί με τον τρόπο του το Χριστό. Παραιτείται ελεύθερα από τη θέση επιρροής στον άνδρα, για να την πάρει ο ίδιος ο Χριστός. Όπως ο άνδρας δεν ασκεί τη δική του κυριαρχική εξουσία, αλλά ζει με το Χριστό τη θυσιαστική κένωση, έτσι και η γυναίκα καλείται σε θυσιαστική παραίτηση από την εξουσία της, την οποία παραδίδει στο Χριστό.

Ο απόστολος Παύλος σύμφωνα με την ερμηνεία αυτή αναγνωρίζει ότι η γυναίκα, που σηκώνει όλο το βάρος της προσωπικής σχέσης, είναι υπεύθυνη ώστε η θέση αρχής στην κοινότητα να δίνεται στον άνδρα. Ο Παύλος αποσιωπά τη γυναίκα για μάρτυρα της αναστάσεως[17], αναγνωρίζει όμως ότι μπορεί και αυτή να διακονήσει σε προσωπικό επίπεδο το Ευαγγέλιο τουΧριστού.Γι'αυτά η ορθόδοξη εκκλησία δέχεται τις γυναίκες, παράδειγμα οι μυροφόρες, ως «κήρυκες τοῖς κήρυξιν αὐτοῦ»[18]. Άλλωστε η γυναίκα έχει αποδείξει στην ιστορία[19] ότι μπορεί κι αυτή σε έκρυθμες κοινωνικές καταστάσεις να διαφυλάξει ακέραιη την πίστη του Χριστού διασώζοντας και μεταδίδοντας στη νεότερη γενιά τις άγιες παραδόσεις . Σημαντική είναι και η αναφορά του ιερού Χρυσοστόμου[20] που διερωτάται μπροστά στο φαινόμενο των γυναικών μυροφόρων «πῶς τάς γυναῖκας ἀποστολικῶς ἐξεπαίδευσας; Τί τοίνυν τούς πόδας τῆς κεφαλῆς προτάττεις, καί τήν τάξιν ἀνατρέπεις, γυναῖκας χειροτονῶν ἀποστόλους;» Τελικά όμως αποδέχεται τη σημαντική θέση των γυναικών στη διακονία της νέας ζωής: «τιμῶ τήν γυναῖκα διά τόν ἐκ γυναικός καί περιποιοῦμαι τό ἀσθενές τῆς φύσεως διά τόν ἐξ αὐτῆς προελθόντα, καθῶς αὐτός ὁ τεχθείς ᾠκοδόμησε. Δοῦλος γάρ εἰμί, καί νόμοις ἀκολουθῶ Δεσποτικοῖς. Ὁ ποιητής ἐξελέξατο γυναῖκα, καθώς ἠθέλη-

17. Α΄Κορ.15,5-8.

18. Εωθινό δοξαστικό Θ΄, «διό κηρύξατε τοῖς κήρυξιν αὐτοῦ μαθηταῖς». Πρβλ. επίσης και Γ΄«τῆς Μαγδαληνῆς Μαρίας, τήν τοῦ Σωτῆρος εὐαγγελιζομένης ἐκ νεκρῶν Ἀνάστασιν καί ἐμφάνειαν, διαπιστοῦντες οἱ μαθηταί, ὠνειδίζοντο τό τῆς καρδίας σκληρόν» και «ἀλλ'ὅμως κῆρυξ πέμπεται ταῖς σοῖς μαθηταῖς».

19. Ομολογείται δημόσια ότι ο ρόλος των γυναικών στην ιστορία της ρωσικής Εκκλησίας κατά τον 20ό αι. ήταν αποφασιστικός. Stern, 8.11.1979, σ.43. Βλ. Ειρήνης Γκοραΐνοφ, Ο άγ.Σεραφείμ του Σαρώφ, Αθήνα, σ.247.

20. Ι.Χρυσοστόμου, Ομιλία εις την αγίαν Ανάληψιν, PG 62,729.

σε' πρός ταύτην κάγω διαλέγομαι». Επομένως και η γυναίκα οφείλει να συμβάλλει στην διακήρυξη της πίστης, όπως και στην προκειμένη περίπτωση να διακονεί έτσι ώστε να προετοιμάζει άνδρες για τη θέση αρχής στην Εκκλησία.

4. Η εξουσία της γυναίκας στον αγώνα εναντίον της ειδωλολατρίας

Απομένει όμως από το στχ.10 η τελευταία φράση «διά τούς άγγέλους» και σε αντιστοιχία με το στχ.3 η τρίτη σχέση «κεφαλή δέ Χριστοῦ ὁ θεός». Είναι όμως δυνατόν να συσχετισθούν τα δύο αυτά στοιχεία;

Η πίστη σε αγγελικές δυνάμεις, ως προσωπικές πνευματικές υπάρξεις που είναι δημιουργημένες από το Θεό, αποτελεί μια από τις πιο αρχαίες παραδόσεις στην Π.Διαθήκη. Στη διαχρονική της όμως πορεία η αγγελολογία της Π.Διαθήκης παρουσιάζει ενδιαφέρουσα εξέλιξη. Διότι ξένες επιδράσεις, ιδέες και απόψεις του πολυθεϊσμού επηρεάζουν την ιουδαϊκή αγγελολογία χωρίς όμως να θίγουν το μονοθεϊσμό. Σε μια εποχή που η μονοθεΐα εκφράζει τη λαϊκή πίστη[21] και δεν υπάρχει κίνδυνος αλλοίωσής της τότε και η εξέλιξη της πίστης στους αγγέλους στήριζε κι αυτή το μονοθεϊσμό[22]. Έτσι η λαϊκή πίστη αποδίδει σε αγγέλους τα πνεύματα των στοιχείων του κόσμου[23]. Τα μεγάλα, μικρά και μικρότερα

21. Βλ. σχετικό κεφάλ.: η ραββινική ηθική ερμηνεία της βιβλικής δημιουργίας, σ.210.

22. Δάϊκου, Τόδε, σ.214-215.

23. Bousset, Die Religion des Judentums, σ.320-321. 323-324.

πνεύματα γίνονται άγγελοι στον ιουδαϊκό λαό και συσχετίζονται με απρόσωπες φυσικές δυνάμεις, την καταιγίδα, τον άνεμο, τη βροντή, αστραπή, χαλάζι, πλημμύρα, ξηρασία, πηγές, δένδρα, φυτά και ζώα, με όλα εκείνα τα ανεξήγητα για την εποχή φαινόμενα. Συναντάται επίσης η συσχέτιση των αγγέλων με τους αστέρες[24], με το ζωδιακό κύκλο, με την άβυσσο, με τη φωτιά, με τα ύδατα[25], κτλ. Η ταύτιση των αγγέλων με τους αστέρες απαντά πολύ συχνά στην απόκρυφη γραμματεία[26], είναι πνευματικά όντα, αγαθά πνεύματα ή δαιμονικά. Στο ραββινικό επίσης υπόμνημα των Strack-Billebeck[27] αναφέρεται ότι η αρχαία συναγωγή θεωρούσε τους θεούς των εθνικών ότι είναι άγγελοι, ενώ άλλη μαρτυρία τους θέλει ως δαίμονες. Και οι δύο αυτές απόψεις είναι γνωστές στον απόστολο Παύλο. Στο Α΄Κορ.10, 20-21 κάνει λόγο για κοινωνούς δαιμονίων σε αντιπαράθεση με το θεό, ενώ στο στχ. Α΄Κορ.11,10 μιλά για αγγέλους, για τις πολυθεϊστικές δηλαδή επιδράσεις στην ιουδαϊκή πίστη, που καταδικάζονται από τον Παύλο στο στχ.Κολ.2,18.Η ειδωλολατρική πίστη που υπονοείται στη φράση «διά τούς άγγέλους» αντιπαρατίθεται άμεσα με τη νέα πίστη των χριστιανών που δηλώνεται στο στχ.3γ. Η φράση λοιπόν «διά τούς άγγέλους» μπορεί ελεύθερα να μεταφρασθεί «δια την ειδωλολατρία».Η ερμηνεία αυτή που συσχετίζει απόλυτα το 10γ με το 3γ εντάσσει το στίχο 10 οργανικό στην περικοπή. Ενώ λοιπόν

---

24. Bousset, Die Religion des Judentums, σ.322. Βρβλ. Jewish Encyclopedia, Η αγγελολατρία, σ.595, όπου αναφέρεται ότι ο ραββί Ishmael απαγορεύει την ειδωλολατρία με ομοιώματα αγγέλων, οφανείμ και χερουβείμ (Targ. Jer., στο Εξ.20,20), και παρατηρεί ότι όποιος σφάζει ζώο στο όνομα του ηλίου, σελήνης, άστρων, πλανητών ή στο όνομα του Μιχαήλ, στο μεγάλο αρχηγό των ουρανίων ταγμάτων, αποδίδει λατρεία σε νεκρά είδωλα.

25. Αποκ.9,11 14,18 16,5.

26. Α΄Ενώχ 60,1 15,11. Ιωβηλ.2,1εξ. Β΄Ενώχ 29.

27. Str.-Bl. III.48εξ. 51εξ

στο στχ.3γ έχουμε την πίστη της νέας κοινότητας για το θεό «έν Χριστῷ», στο 10γ γίνεται έμμεση αναφορά στους θεούς των εθνικών και έτσι προκύπτει σαφής αντιπαράθεση ανάμεσα στους χριστιανούς και τα ειδωλολατρικά θρησκευτικά περιβάλλον.

Την αντιπαράθεση αυτή υποστηρίζει ο απόστολος Παύλος,ο οποίος διαθέτει κριτήρια πίστης μέσα σ'ένα ειδωλολατρικό περιβάλλον που χαρακτηρίζεται από τη γυναικεία ιερωσύνη. Διαφοροποιείται λοιπόν από την ειδωλολατρική συνήθεια, συνεχίζοντας έτσι την παράδοση της αποκάλυψης του θεού στην Π. Διαθήκη. Συγχρόνως εγκαινιάζει την κανονική τάξη της Εκκλησίας που βρίσκεται από τη φύση της σε αντιπαράθεση με την αίρεση, χαρακτηριστικό της οποίας είναι οι γυναίκες ιερείς[28].

Η συνολική μετάφραση του στχ.10 θα ήταν: για τους παραπάνω κοινωνικούς, θρησκευτικούς, ηθικούς και θεολογικούς λόγους ευθύνεται η γυναίκα για την ανάθεση της εξουσίας του Χριστού στον άνδρα, ώστε να διακρίνεται η εκκλησία του Χριστού από την ειδωλολατρία.

Με την κατανόηση αυτή του στχ.10 δεν αφαιρείται από τη γυναίκα το εξουσιαστικό, αλλά στην ηρωική της παραίτηση από τη θέση αρχής στην εκκλησία δίνει τη μαρτυρία για την ορθή πίστη της εκκλησίας και διακρίνεται από κάθε πλάνη. Δεν καταργείται επίσης η βιολογική σχέση ζωής των φύλων μέσα στο γάμο, ούτε οι ιδιαιτερότητες που διαθέτουν. Ειδικά η γυναικεία κλίση στην προσωπική κοινωνία αγάπης,στα πλαίσια της χριστιανικής κοινότητας, συμβάλλει στη διάδοση του μηνύματος της κοινής κτίσης και σ'αυτούς που ετοιμάζονται ή βρίσκονται στη θέση της αποστολικής εξουσίας. Έτσι αποδεικνύεται επιπλέον ότι δεν υπάρχει σύγκρουση ή αντίφαση στη συνήθεια του Παύλου να συνεργάζεται με γυναίκες, ενώ τις

28. Καρμίρη, Η διακονία των γυναικών, σ.6-

ζητά να καταλάβουν τη σημασία που έχει η παραίτησή τους από τη θέση της αρχής και της εξουσίας του Χριστού στην κοινότητα.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΠΕΜΠΤΟ

Η ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΣΥΜΒΟΛΗΣ ΤΗΣ ΓΥΝΑΙΚΑΣ ΣΤΗ ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΖΩΗ (ΣΤΙΧΟΙ 11-12)

Η παλιά ερμηνευτική θεώρηση της περικοπής, όπου ο Παύλος θεωρείται εκφραστής της παλιάς δημιουργίας, των κοινωνικών διακρίσεων και των ιουδαϊκών πεποιθήσεων, αφού συναντά στο στχ. 10 τον δυσεπίλυτο κόμβο, τον οποίο απορρίπτει, εκφράζει ενθουσιαστικά την ανακούφισή της από τα παραπάνω προβλήματα, όταν φθάνει στους στχ.11-12: «Πλήν οὔτε γυνή χωρίς ἀνδρός οὔτε ἀνήρ χωρίς γυναικός ἐν κυρίῳ˙ ὥσπερ γάρ ἡ γυνή ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καί ὁ ἀνήρ διά τῆς γυναικός˙ τά δέ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ». Σ'αυτόν ακριβώς το στίχο η παλιά ερμηνεία βρίσκει το Ευαγγέλιο του Χριστού που κυρώνει την ισότητα. Μ'αυτό το πνεύμα η χριστολογική έκφραση «ἐν Κυρίῳ» και η θεώρηση ισότητας των φύλων τοποθετεί τους στίχους στην ίδια αξία με το Γαλ.3,28[1]. Γι'αυτό το λόγο οι στχ.11-12

1. Stendahl, Von Mann und Frau, σ.125.129. Πρβλ. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.224 και Allo, Υπόμνημα, σ.262.

θεωρούνται ότι αποδίδουν την τάξη της απολύτρωσης σε αντίθεση με την τάξη της δημιουργίας που εκφράζουν οι στχ.7-10[2]. Εξάλλου επειδή χαρακτηρίστηκαν ότι εκφράζουν το πνεύμα του Ευαγγελίου[3], αναγνωρίζονται ως η μόνη παύλεια συμβολή στην περικοπή[4]. Επιπλέον έδωσαν την αφετηρία για την ερμηνεία του στχ.3[5], με αποτέλεσμα η φράση «ἐν Κυρίῳ» να ισοπεδώνει τη σχέση των προσώπων Χριστού και Θεού του ημιστχ.3γ.

Στις παραπάνω απόψεις ωστόσο μπορεί κανείς να κάνει τις εξής παρατηρήσεις:

1. Με τη νέα ερμηνευτική θεώρηση της περικοπής Α΄Κορ.11, 2-16 - που προσφέρει η έρευνα αυτή - ο στίχος 3 αναδεικνύεται εκφραστής των αρχών της πίστης, οι οποίες στη συνέχεια γίνονται κατανοητές μέσα από τα κοινωνικά, θρησκευτικά, ηθικά και θεολογικά δεδομένα της εποχής του αποστόλου Παύλου για να διαμορφώσουν την τάξη στην εκκλησία. Στο πλαίσιο αυτό ο στχ.10 αποτελεί επεξήγηση και συμπλήρωμα του στχ.3, οπότε οι επόμενοι στίχοι — που εισάγονται με τη λέξη «πλην» — προσπαθούν να σχετικοποιήσουν με νέα επιχειρήματα τα στοιχεία που στηρίζουν την πρώτη θέση του άνδρα. Αυτά, όπως φαίνεται, αποτελούν αιχμές για τον Παύλο, γι'αυτό εξομαλύνονται με την ενίσχυση της θέσης της γυναίκας, χωρίς όμως να θίγονται οι αρχές της πίστης.

2. Η ισότητα των φύλων που δίνει ο στχ.Γαλ.3,28 δεν ισοπεδώνει κατά γνωστικό τρόπο τις διαφορές των φύλων. Ο βαπτισματι-

2. Kahler, Die Frau, σ.50. Schelkle, Die Braut, σ.101-102. Lietzmann, Υπόμνημα, σ.184-185 και Zahn, Υπόμνημα, σ.360.

3. Kahler, Die Frau, σ.63-64.

4. Kahler, Die Frau,σ.64.

5. Kahler, Die Frau, σ.64. Barth, Kirchliche Dogmatik, III/2, σ.372.

κός χαρακτήρας της διακήρυξης ισότητας του στχ. Γαλ.3,28[6] δεν εισάγει την πραγματοποιημένη εσχατολογία, αλλά τη λειτουργική εσχατολογική δυναμική, που βαίνει παράλληλα με τη βιολογική ιστορική ζωή και την μεταμορφώνει σε καινή κτίση.

3. Αν προσέξει κανείς τη διατύπωση των στχ.11-12 δεν υποστηρίζεται σ'αυτούς καμιά ισότητα, αλλά στην προοπτική της ισότητας τονίζεται η ενότητα, η αμοιβαιότητα, η βιολογική αναφορά και προέλευση. Είναι πολύ ενδιαφέρον ότι ο Παύλος αποφεύγει συστηματικά και σ'αυτούς ακόμη τους στίχους να αποδώσει στη γυναίκα την αρχή και την προέλευση[8] με την πρόθεση «ἐκ».

Αυτό όμως είναι το κριτικό σημείο που διακρίνει τον κόσμο της Αποκάλυψης του Θεού από την ειδωλολατρία. Η ειδωλολατρική αντικειμενοποίηση της βιολογίας, που θεοποιεί τη γυναικεία ζωή αντιτίθεται στη θεολογική αρχή «τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ». Με τη δημιουργία της βιολογικής ζωής στο σώμα της γυναίκας, αυτή γίνεται μόνο το όργανο ή το μέσο και όχι η αρχή και η προέλευση του ανθρώπου. Εδώ μπορεί κανείς να θυμηθεί το θεολογικό αξίωμα των γυναικών της Π.Διαθήκης, ότι «δεν είναι η γυναίκα αυτή που δίνει τη ζωή και το πνεύμα στις υπάρξεις, αλλά ο αληθινός Θεός». Η βιβλική διακήρυξη ότι η αρχή της γυναίκας ανήκει στον πρώτο άνθρωπο, που γίνεται άνδρας, διασώζει μέσα σ'ένα περιβάλλον θρησκευτικής μητριαρχίας την πίστη στον ένα αληθινό δημιουργό θεό[9].

6. Βλ. Εισαγωγή: τα παύλεια δεδομένα για τη γυναίκα, σ.71εξ.

7. Βλ. τα ανθρώπινα φύλα στη νέα ανθρωπότητα και στην καινούργια σχέση ζωής, υποσ.4-5, σ.305.

8. Ο Wolff, Υπόμνημα, σ.75, υποστηρίζει ότι η πρόθεση «ἐκ» δηλώνει το θέλημα του Θεού και την ενέργειά του και όχι την αρχή και την προέλευση.

9. Ο Weiss, Υπόμνημα, σ.275, υποστηρίζει ότι η βιβλική δημιουργία δε σκοπεύει να καθαγιάσει την επερεντίμηση του ανδρικού φύλου. Είναι όμως ανεξήγητο πώς ο Weiss, Υπόμνημα, σ.275 και ο Delling, Paul's Stellung, σ.110, θεωρούν ως αντίθετους και από τον Παύλο ανταποκρινόμενους τους στχ.11-12 με το στχ.8.

4. Δεν μπορεί επίσης να υποστηριχθεί ότι οι στίχοι αποτελούν την κατεξοχήν παύλεια συμβολή, διότι τουλάχιστο ο στχ.11 έχει ραββινικό παράλληλο. «Ούτε ο άνδρας χωρίς τη γυναίκα ούτε η γυναίκα χωρίς τον άνδρα, ούτε και οι δύο χωρίς τη σεχινά»[10]. Η ραββινική αυτή πρόταση, που μεταφέρεται από τον Παύλο στην περικοπή αντεστραμμένα, προέρχεται από την ηθική παράδοση των ραββίνων, που αναγνωρίζει την ηθική ισοτιμία στη γυναίκα. Η προτίμηση όμως του Παύλου ν'αναφερθεί πρώτα στη γυναίκα, συνεχίζει την τακτική που άρχισε με το στχ.10 να θεωρεί τη γυναίκα υποκείμενο της δράσης. Οι προηγούμενοι στίχοι αναφέρουν πρώτα τον άνδρα, ενώ μετά το στχ.10 τη γυναίκα. Η παρατήρηση αυτή μαρτυρεί ότι η πρώτη επιχειρηματολογία στηρίζει την πρώτη θέση του άνδρα, ενώ η δεύτερη εκτιμά ανάλογα τη θέση της γυναίκας.

Η χριστολογική έκφραση «ἐν Κυρίῳ» κατά το ραββινικό παράλληλο αντικαθιστά τη θέση της «σεχινά». Η παράσταση της που είναι θηλυκού γένους εκφράζει για τους ραββίνους την τρυφερότητα και τη ζεστασιά της παρουσίας του Θεού. Στην ιστορία της Εκκλησίας του Χριστού και μάλιστα στη λατρευτική ζωή της κοινότητας, τη θέση αυτή παίρνει το Άγιο Πνεύμα, το οποίο κράζει στην καρδιά του κάθε πιστού «ἀββᾶ ὁ πατήρ»[12]. Το Άγιο Πνεύμα ολοκληρώνει το έργο που άρχισε ο Χριστός και αυτό δημιουργεί τώρα τη νέα ζωή. Με ένα τέτοιο περιεχόμενο πρέπει να κατανοείται η έκφραση «ἐν

---

10. Γεν.R.22(14D) στο Γεν.1,26 Str.-Bl. III,440. Ο Delling Paul's Stellung, σ.110, υποστηρίζει ότι αφού ο στχ. είναι ραββινική πρόταση δεν μπορεί να έχει χριστιανικό περιεχόμενο. Αγνοεί όμως στην κρίση του αυτή ότι ο Παύλος μεταγλωττίζει τη ραββινική πρόταση στα δεδομένα του Ευαγγελίου με σκοπό να μην υποτιμήσει τη βιολογική σχέση.

11. Η βιολογική ζωή δεν μπορεί να εννοηθεί αυτονομημένη, αλλά ως θεμέλιο και βασική προϋπόθεση για τη νέα δημιουργία. Έτσι δεν είναι περιττή η έκφραση «ἐν Κυρίῳ», όπως πιστεύει ο Weiss.

12. Γαλ.4,6 και Ρωμ.4,15.

Κυρίῳ».

Ο απόστολος Παύλος λοιπόν με τους στχ.11-12, που εισάγονται με τη λέξη «πλήν», δε διορθώνει προηγούμενες θέσεις[13] ούτε προλαβαίνει τυχόν μονομερείς απόψεις[14] ούτε πάλι δείχνει αμηχανία[15]. Δίνει απλά το επιχείρημα από τη βιολογική ζωή, στην οποία η γυναικεία συμβολή είναι αποφασιστική, για να ενισχύσει τη θέση της γυναίκας δίπλα στον άνδρα.

13. Kähler, Die Frau, σ.51.64. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.223-334. Meyer, Υπόμνημα, σ.231.

14. Weiss, Υπόμνημα, σ.275, Lietzmann, Υπόμνημα, σ.55. Meyer, On the veiling, σ.222.

15. Thyen, Nicht mehr, σ.[illegible]

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΚΤΟ

Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΤΙΜΕΤΩΠΙΣΗ ΤΟΥ ΕΠΙΧΕΙΡΗΜΑΤΟΣ ΓΙΑ ΤΟ ΚΑΛΥΜΜΑ ΚΑΙ Η ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΑ ΑΝΑΘΕΩΡΗΣΗΣ ΤΟΥ (ΣΤΙΧΟΙ 13-15)

Στη σειρά της δεύτερης επιχειρηματολογίας, στη συνάφεια όπου ενισχύεται η ισότιμη θέση της γυναίκας, βρίσκονται οι στχ. 13-15, οι οποίοι φαίνεται να αντιστοιχούν με τους στχ.4-6 του πρώτου μέρους. Ο Παύλος ωστόσο εδώ στηρίζει τις θέσεις του στην κοινή λογική, η οποία κατά την εποχή εκείνη ήταν πλατειά διαδεδομένη με τη λαϊκή φιλοσοφική σκέψη[1].

Η επίκληση της κοινής λογικής στο στχ.13 «ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρίνατε» αφήνει να νοηθεί ότι ο Παύλος βρίσκεται σε ετοιμότητα να τροποποιήσει την επιχειρηματολογία του ή ακόμα να εμβαθύνει στην ακριβέστερη σημασία του κοινωνικού, θρησκευτικού, ηθικού και θεολογικού επιχειρήματός του[2]. Η δυνατότητα αυτή αρχίζει να χάνε-

1. Wolff, Υπόμνημα, σ.75.

2. Ο Conzelmann, Υπόμνημα, σ.224, δεν βλέπει ότι τα μέχρι τώρα επιχειρήματα δεν διαγράφονται, αλλά ότι σχετικοποιούνται.

ται, αν το κάλυμμα της κεφαλής θεωρηθεί κεντρικό θέμα της περικοπής. Έτσι ο Παύλος παρουσιάζεται να επιμένει πεισματικό για ένα έθιμο, που μπορεί να καταργηθεί σε μια άλλη εποχή[3] και να παραγνωρίζει τελείως στους αναγνώστες το δικαίωμα ν'αλλάξουν την επιχειρηματολογία. Όταν όμως το κάλυμμα δεν θεωρείται το κεντρικό θέμα της περικοπής, χρησιμοποιείται μόνο σαν σύμβολο για να εκφράσει:

1) την κοινωνική περιθωριοποίηση της γυναίκας,

2) την ενδεχόμενη αλόγιστη περιφρόνηση του καλύμματος, που τοποθετεί τη γυναίκα στο μονόδρομο της ανηθικότητας,

3) την ιδιαιτερότητά της στο θρησκευτικό πρόβλημα για τη ζωή και το θάνατο

και 4) τις θεολογικές αρχές για τη θέση των φύλων στη δημιουργία και στην πτώση.

Στην περίπτωση αυτή η πρόκληση του Παύλου με την ερώτηση του 13α προϋποθέτει και τη δυνατότητα αλλαγής του πολιτισμού και του κοσμοείδωλου των ανθρώπων. Η αλλαγή αυτή επιτρέπει παράλληλα και την αναθεώρηση της επιχειρηματολογίας για τη θέση του άνδρα και της γυναίκας στη λατρεία, που πρέπει πάντα να εκφράζει και να διαδηλώνει την πίστη της χριστιανικής κοινότητας.

Η ερώτηση λοιπόν του αποστόλου Παύλου «πρέπον ἐστὶν γυναῖκα ἀκατακάλυπτον τῷ θεῷ προσεύχεσθαι;» δεν προϊδεάζει μόνον αρνητική[4] απάντηση, αλλά και θετική.

---

3. Η Kahler Die Frau, σ.65 (πρβλ. Lietzmann, σ.55), υποστηρίζει ότι ο Παύλος επιμένει σ'ένα εποχιακό έθιμο, που σκοπό έχει να περιφρουρήσει την ηθική και τη σεμνότητα στα κοινωνικά αισθητήρια του ειδωλολατρικού κόσμου, και διαμαρτύρεται πώς είναι δυνατόν ένα έθιμο μόδας της εποχής του Παύλου να είναι δεσμευτικό για πάντα. Αντίθετος είναι ο Meyer, Υπόμνημα, σ.232-233, που υποστηρίζει ότι το κάλυμμα διατηρεί την σεμνή και ηθική εμφάνιση των γυναικών στην κοινότητα.

4. Ο Barrett, Υπόμνημα, σ.256, υποστηρίζει ότι είναι κανείς υποχρεωμένος να απαντήσει αρνητικά.

- Η θετική απάντηση θα ταίριαζε σήμερα στην **κοινωνική** διάσταση της σημασίας του καλύμματος. Όταν λοιπόν το ερώτημα αναφέρεται στις συνθήκες του πολιτισμού και στις κοινωνικές ανακατατάξεις, που δεν αναγκάζουν τη γυναίκα να κρύβεται σε κάλυμμα, αλλά πολύ περισσότερο την καλούν να συμμετέχει ισότιμα στη δημόσια ζωή και αντίστοιχα να παίρνει μέρος στη δημόσια εμφάνιση της χριστιανικής κοινότητας, τότε δεν είναι υποχρεωτικό βέβαια να καλύπτει την κεφαλή της.

- Αν περάσουμε όμως στην **ηθική** σημασία του καλύμματος, τότε η ερώτηση πρέπει να διατυπωθεί διαφορετικά: Είναι πρέπον η γυναίκα να προσεύχεται στη δημόσια λατρεία, χωρίς να φέρει το διακριτικό ένδυμα του φύλου της;[5] Η απάντηση εδώ είναι σίγουρα αρνητική, διότι, αν συνδυασθεί ο στχ.13 με τους στχ.5-6 με την υπέρβαση των διαφορών, μειώνεται η αξιοπρέπεια της γυναίκας. Παρουσιάζεται δηλαδή να αρπάζει τη θέση του ανδρικού φύλου και μεταφέρει συγχρόνως στοιχεία χαρακτηριστικά της ειδωλολατρικής ζωής στην κοινότητα.

- Στη **θρησκευτική** του διάσταση το ερώτημα του Παύλου παίρνει άλλο περιεχόμενο: Είναι πρέπον η γυναίκα να προσεύχεται, χωρίς να συνειδητοποιεί το υπαρξιακό δράμα του ανθρώπου που κυοφορεί η γυναικεία της φύση; Αν γεννάει το βιολογικό άνθρωπο που φέρει τη φθορά και το θάνατο, ενώ θα μπορούσε να φέρει τη ζωή[6], κα-

---

5. Το διακριτικό ένδυμα του γυναικείου φύλου στον Παύλο πρέπει να συνδέεται άμεσα με την πλατύτερη έννοια του καλύμματος του σώματος της γυναίκας για να εξασφαλίζεται η ηθική ακεραιότητά της, διότι το γυναικείο γυμνό πάντα προκαλεί, υποστηρίζει ο Μ.Matta el Meeskeen, Women, σ.37.

6. Η ιστορία και η πράξη της Εκκλησίας απέδειξε ότι η αγιότητα των γυναικών γίνεται και αρχή της αγιότητας των παιδιών τους, ακόμη κατά την κυοφορία τους. Γι'αυτό η ευθύνη των μητέρων γυναικών, αλλά και των πατέρων είναι μεγάλη στη διαμόρφωση των νέων ανθρώπων.

θώς συνειδητοποιεί το υπαρξιακό πρόβλημα,η γυναίκα περισσότερο απ΄ τον άνδρα βιώνει το μαρτύριο του θανάτου.

Οι μυροφόρες όμως τα πρωϊνά εκείνο της Αναστάσεως, ενώ ενσαρκώνουν το γυναικείο σύμβολο του υπαρξιακού πόνου, οι ίδιες διακηρύττουν ότι ο πόνος αυτός γίνεται πηγή μεγάλης χαράς για τη νέα ζωή[7]. Γι΄ αυτό η γυναίκα ίσως να είναι η καταλληλότερη για το μήνυμα της νέας ζωής στον άνθρωπο από τη μικρή του ηλικία.

Έτσι, ακόμη κι αν δεν αποδίδουμε την αρχή της φθοράς και του θανάτου στη γυναίκα, ακολουθώντας τη βιβλική αρχή της γιαχβικής δημιουργίας[8],δεν μπορούμε να αρνηθούμε τη βιολογική ιδιαιτερότητά της και την ευαισθησία της στις υπαρξιακές συνέπειες της φθοράς.Δεν μπορεί λοιπόν η γυναίκα την ώρα της λατρείας να μην έχει συνείδηση του ρόλου της, ο οποίος κατά το παράδειγμα της μητέρας του Χριστού μπορεί να φέρει τη ζωή αντί το θάνατο.

Ωστόσο, παρόλο που ο Παύλος αναγνωρίζει στους αναγνώστες του την ελευθερία ν΄αποδεχτούν ή να κρίνουν την επιχειρηματολογία του, τους δεσμεύει αποφασιστικά με την προσωπική του γνώμη στους στχ. 14-15. Στο σημείο αυτό ο απόστολος Παύλος προσφέρει τη δική του κοινή λογική κατά στωικό τρόπο[9], κατά τον οποίο το σκέπτεσθαι στηρίζεται στο φυσικό δίκαιο του Πλάτωνα και περιέχεται επίσης

---

7. Ο ΄Αγιος Γρηγόριος Νύσσης, Εις το άγιον Πάσχα, PG 46,632D, τονίζει τα εξής για τις γυναίκες μυροφόρες: «Καί γάρ ἔδει πρῶτον τό γυναικεῖον γένος καί τήν ἀνάστασιν εὐαγγελισθῆναι παρά τοῦ ἀγγέλου καί τόν Κύριον ἰδεῖν καί πρώτην παρ΄αὐτοῦ φωνήν ἀκοῦσαι, τό «χαίρετε» ... καί προσκυνεῖν ὁ Σωτήρ καί κρατεῖν τούς πόδας συνεχώρει, ὡς πρώταις ἀποκεσαούσαις καί ἀλλοτριωθείσαις αὐτοῦ, καί ταῖς μαθηταῖς τήν χαράν διαγγέλλειν ἐκέλευσε, χαρᾶς ἄγγελον ἀνδράσι γυναῖκα γενέσθαι βουλόμενος, τῆς λύπης τῷ΄Αδάμ γενομένην διάκονον, τά ἐνάντια διά τῶν εναντίων ἰώμενος».

8. Βλ. σχετικά: ανάλυση της γιαχβικής διήγησης, σ.143.

9. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.224. Barrett, Υπόμνημα, σ.256. Weiss, Υπόμνημα, σ.276. Lietzmann, Υπόμνημα, σ.55.

στην αρχή του Επίκτητου: «καταμαθεῖν τὴν φύσιν καί ταύτῃ ἕπεσθαι»[10] ή του Κικέρωνα[11]: "Naturam si sequemur ducem nunquam aberrabimus". Ο Παύλος βλέπει τη φύση δημιούργημα του Θεού[12] και όχι με θεϊκή υπόσταση, όπως οι στωικοί. Άλλωστε και ο νόμος του Θεού στη διδασκαλία του εκφράζει τη φυσική τάξη των πραγμάτων. Όπως φαίνεται στο σημείο αυτό η διατύπωσή του είναι καθαρά ελληνική και φιλοσοφική. Το πρέπον, το φυσικό και το τιμημένο, όπως και το ωραίο είναι αρχές που διέπουν τη ζωή και τη νοοτροπία του ελληνιστικού και ρωμαϊκού κόσμου και μάλιστα στην καθημερινή ζωή, όπως μαρτυρεί η λαϊκή φιλοσοφία.

Για τα σύγχρονα αισθητήρια, που χαρακτηρίζονται από την αμφισβήτηση των ηθικών αξιών και τη σύγχυση στα κριτήρια αξιολόγησης, ίσως να φαίνεται αυστηρή, συντηρητική ή ακόμα συμπλεγματική[13] η ηθική αυτή στάση του Παύλου κι εχθρική για τη γυναίκα. Μια τέτοια όμως αντιμετώπιση των παύλειων θέσεων αποδεικνύεται ανεδαφική και χωρίς επιστημονικές βάσεις, διότι το κείμενο αυτό απηχεί με ακρίβεια την εποχή του αποστόλου Παύλου. Ο ελληνισμός και ο ιουδαϊσμός - που συναντήθηκαν τους τρεις τελευταίους προχριστιανικούς αιώνες για να προετοιμασθεί σε οικουμενική διάσταση η διάδοση της αποκάλυψης του Θεού - βρήκαν κοινό σημείο επαφής την ηθική ζωή[14], όπως αποδεικνύει η σοφιολογική γραμματεία της Π.Διαθήκης. Η ηθική σκέψη και στάση του Παύλου δεν είναι υποκειμενική ιδιοτροπία, αλλά ο κώδικας, η νοοτροπία και η ευαισθησία του ελληνιστικού ιουδαϊσμού, μέσα από τον οποίο εκφράσθηκε η

10. Επίκτητου, Εγχειρίδιο, 49.

11. Cicero, De off. 1, 28, 100.

12. Barrett, Υπόμνημα, σ.256. Weiss, Υπόμνημα, σ.276.

13. Gould-Davis, Το πρώτο φύλο, σ.260-261.

14. Hengel, Judentum und Hellenismus, σ.205.

χριστιανική ανθρωπολογία θεμελιωμένη στην χριστολογική ανακαίνιση του ανθρώπου και στην ισότητα και ενότητα των «ἐν τῷ θεῷ» τριαδικών σχέσεων. Αν λοιπόν σήμερα δεν είναι εύκολο να κατανοηθούν και να γίνουν αποδεκτές οι θέσεις του Παύλου, το πρόβλημα βρίσκεται στο σύγχρονο πολιτισμό και ιδιαίτερα στα κριτήρια όπου είναι θεμελιωμένος.

Ήδη όμως ό ίδιος ο Παύλος σχετικοποιεί την επιχειρηματολογία του, που αφορά στο κάλυμμα της κεφαλής, διότι το αντικαθιστά με την κόμη. Η αντικατάσταση είναι πράγματι ισότιμη κατά κάποιο τρόπο, γιατί και η κόμη είναι ένδειξη της γονιμότητας της γυναίκας[15]. Αλλά και η επιμονή του στην αντικατάσταση φανερώνει την εμμονή του Παύλου στο ουσιαστικό και βαθύτερο νόημα που περιέχει το επιχείρημα του καλύμματος.

Η αναγωγή της κόμης στους φυσικούς νόμους δίνει την εντύπωση αρχικά ότι ο Παύλος αναφέρεται στην ώριμη ηλικία του άνδρα, που στερείται τα μαλλιά του, ενώ η γυναίκα αντίθετα τα διατηρεί. Το ρήμα «κομῶ» φανερώνει και τη δυνατότητα για μακριά μαλλιά, αλλά και την ιδιαίτερη περιποίησή τους[16].

Αν ο απόστολος Παύλος προϋποθέτει κάτι τέτοιο, τότε γίνεται φανερό ότι καταφέρεται εναντίον της θηλυπρέπειας[17] του άνδρα. Γι'αυτό ο στχ.14 πρέπει να συνδέεται με το στχ. Ρωμ.1,26, όπου η διαστροφή των φύλων θεωρείται αποτέλεσμα της απομάκρυνσης από

15. Jaubert, Le voile, σ.426.

16. Το ρήμα «κομέω -ῶ» σημαίνει: τρέφω κόμη. Στην ιωνική διάλεκτο χρησιμοποιείται αντί του «κομάω -ῶ», που έχει την έννοια, φροντίζω, επιμελούμαι και περιποιούμαι την κόμη. Λεξικό Liddell-Scott.

17. Ηροδότου, Ιστορία 1,82,7. Πρβλ. Αριστοτέλους, Ρητορική 1,9,26 για μακριά κόμη. Μετά η συνήθεια καταργήθηκε, Πλουτάρχου, Ηθικά 267.6. Για τον Αριστοφάνη, Ιππείς 580, τα μακριά μαλλιά είναι ένδειξη θηλυπρέπειας, πρβλ. Conzelmann, Υπόμνημα, σ.225. WEISS, Υπόμνημα, σ.276. Barrett, σ.256. Lietzmann, σ.55. Ο Δίων

τον αληθινό θεό.

Από τη δημιουργία υπάρχουν δύο φύλα, ο άνδρας και η γυναίκα, που διακρίνονται με ορατές φυσικές ή κοινωνικές διαφορές. Το επιχείρημα του καλύμματος έδωσε αφορμή στον Παύλο ν'αναφερθεί στη φυσική διαφορά της γυναίκας ως προς την κόμη και όχι το κάλυμμα. Η γυναίκα αν έχει μακριά μαλλιά και τα φροντίζει, αποκτά δόξα κι ομορφιά[18]. Η έννοια του «περιβολαίου» δεν πρέπει μόνο να ταυτίζεται απόλυτα με το κάλυμμα, αλλά με τη δόξα, η οποία στον Παύλο αγγίζει την έννοια της ομορφιάς και του ωραίου. Εξάλλου αυτή η ερμηνεία ανταποκρίνεται και στο ρήμα «κομῶ», το οποίο εκτός της σημασίας «τρέφω μακριά κόμη» σημαίνει ακόμη και την ιδιαίτερη περιποίησή της. Έτσι ο ιερός Χρυσόστομος[19], ενώ από τη μια μεριά θεωρεί ότι είναι ελάττωμα στη γυναίκα «το φιλόκοσμον», παρατηρεί όμως ότι «οὐ τοσοῦτον ἁμάρτημα ἐστὶν ἐπὶ γυναικός, ὅσον ἐπὶ ἀνδρός», στον οποίο άνδρα ακόμη χρεώνει την αιτία του υπερβολικού καλλωπισμού των γυναικών.

Όταν λοιπόν ο άνδρας τρέφει και περιποιείται την κόμη του, υποβιβάζεται σε θηλυπρέπεια που επιφέρει σ'αυτόν ατιμία. Ενώ αντίθετα για τη γυναίκα η κόμη και η περιποίησή της αποτελεί τιμή και ομορφιά, γιατί της δόθηκε για στολίδι.

Χρυσόστομος μαρτυρεί ότι ενώ όλοι οι άνδρες έφεραν κοντά μαλλιά, εξαίρεση αποτελούσαν οι φιλόσοφοι, οι ιερείς, οι χωρικοί και οι βάρβαροι. Ο.π.35.

18. Wolff, Υπόμνημα, σ.75.

19. Χρυσοστόμου, Εις την προς Εφεσίους [illegible]ολη, PG [illegible]-100.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΕΒΔΟΜΟ

ΤΟ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟ ΚΥΡΟΣ ΤΗΣ ΘΕΣΗΣ ΤΩΝ ΦΥΛΩΝ ΣΤΗ ΛΑΤΡΕΙΑ ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ

(ΣΤΙΧΟΣ 16)

Η φιλοσοφική αντιμετώπιση του καλύμματος των γυναικών ενίσχυσε την ηθική παράδοση, που υποστηρίζει την ισοτιμία στη γυναίκα, και κατοχύρωσε την πρώτη επιχειρηματολογία, ώστε να μη μπορεί να αμφισβητηθεί στο ουσιαστικό και βαθύτερο περιεχόμενό της.

Έτσι η προσέγγιση των αρχών της πίστης[1], θεολογικών, χριστολογικών, σωτηριολογικών και ανθρωπολογικών, από την κοινωνική θρησκευτική, ηθική και θεολογική σκοπιά, τη βιολογική πραγματικότητα και τη φιλοσοφική σκέψη, έδωσε σ'αυτές δυνατότητα να επη-

---

1. Ο Conzelmann, Υπόμνημα, σ.224 υποσ.93, μετά τον υπομνηματισμό του στους στχ.3-9, παρατηρεί ότι αυτοί δεν περιέχουν αρχές πίστης, αλλά τα κοσμοείδωλα του Παύλου και τον τρόπο κατανόησής του. Έχει επίσης τη γνώμη ότι ένας τέτοιος θεολογικός αγώνας θα ταίριαζε για ουσιαστικά και όχι για δευτερεύοντα θέματα.

ρεάζουν και να μεταμορφώνουν την ανθρώπινη ζωή σ'όλους αυτούς τους τομείς. Επιπλέον οι αρχές της πίστης αναδεικνύονται κριτήρια διαμόρφωσης της τάξης στη λειτουργική ζωή, από την οποία προκύπτει και η εκκλησιαστική παράδοση.

Η προσέγγιση αυτή της περικοπής και η ανάλυση των επί μέρους στοιχείων της, αποκαλύπτει πλέον το πρόβλημα που αντιμετωπίζει η κοινότητα της Κορίνθου, που οδήγησε σε πολλές φιλονικίες και αταξία. Όπως φαίνεται λοιπόν μερικοί άνδρες της κοινότητας προτιμούσαν να παραιτούνται από τη θέση προβολής στη λατρευτική σύναξη και στη θέση τους πρότειναν ίσως, χαρισματούχες ή όχι, γυναίκες κατά την ειδωλολατρική θρησκευτική συνήθεια. Άλλοι πάλι προερχόμενοι ίσως από τους ιουδαιοχριστιανούς δε συμφωνούσαν με την τακτική και δημιουργόταν αταξία στη διάκριση της θέσης των φύλων. Ενώ είναι και πολύ φυσικό οι γυναίκες να περνούσαν στην κοινότητα με την συνηθισμένη τους κοινωνική, θρησκευτική και ηθική συμπεριφορά. Ίσως όμως να μη γνωρίζουν ακόμη πώς διαμορφώνεται η τάξη στη λατρεία της χριστιανικής κοινότητας και ποιά κριτήρια είναι οι ρυθμιστικοί παράγοντες. Γι'αυτό και ο Παύλος θέλει να πληροφορήσει τους Κορίνθιους κάτι καινούριο, πώς λειτουργούν δηλαδή οι αρχές της πίστης στην τάξη και πώς ακολουθείται γενικά η τακτική από όλες τις εκκλησιαστικές κοινότητες.

Η λέξη «συνήθεια» στο στχ.16 «εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι, ἡμεῖς τοιαύτην συνήθειαν οὐκ ἔχομεν οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ», αρχικά αγγίζει το πρόβλημα της φιλονικίας[2], ότι δηλαδή δεν συνηθίζουν τη φιλονικία, ούτε ο Παύλος ούτε οι υπόλοιπες εκκλη-

2. Ο Barrett, Υπόμνημα, σ.258, υποστηρίζει ότι η φιλονικία είναι το χαρακτηριστικό των φιλοσόφων και δεν αποτελεί χριστιανική αρετή. Πρβλ. Mayer, Υπόμνημα, σ.233. Ο Wolff αρνείται να συνδέσει τα φιλόνικος με τη συνήθεια και υποστηρίζει ότι το «εἰ» με οριστική εκφράζει την πραγματικότητα της φιλονικίας.

σίες του θεού. Δεν αποκλείεται όμως να αναφέρεται στην αιτία που έφερε τις φιλονικίες, σίγουρα δεν ήταν το κάλυμμα αλλά γενικότερα θέματα για τη θέση των δύο φύλων στην τάξη της κοινότητας, όπως επίσης και για την αλόγιστη εισαγωγή συνηθειών από τον ειδωλολατρικό κόσμο. Ο Παύλος προτάσσει τις αρχές της πίστης[3], οι οποίες πρέπει να διαδηλώνονται στην δημόσια ζωή της κοινότητας και να διακρίνονται από την ειδωλολατρία. Εξάλλου η αποδοχή της πίστης είναι εκείνη η οποία πρώτιστα δίνει ενότητα και συνοχή σ'όλες τις εκκλησίες και όχι οι εποχιακές και οι κατά τόπους συνήθειες, αλλά συγχρόνως και ο τρόπος που αυτές μετατρέπονται σε πράξη και προσδίδουν το ήθος των χριστιανών. Αρχές πίστεως και πρακτική έκφραση μέσα στην τάξη της εκκλησίας είναι αλληλένδετα συνδεδεμένες.

Το οικουμενικό κύρος των παύλειων θέσεων κατοχυρώνεται με την δήλωση του αποστόλου (στχ.16) ότι η τάξη αυτή ακολουθείται όχι μόνο από τις παύλειες κοινότητες αλλά και από τις υπόλοιπες εκκλησίες του θεού[4]. Η αναφορά στη γενική εκκλησιαστική τακτική δεν αποτελεί την έσχατη λύση[5] του Παύλου, για να καταναγκάσει αυταρχικά μια πρακτική μόνο συνήθεια, όπως την εμφάνιση των γυναικών. Είναι η επισφράγιση των θέσεών του, δηλ. των αρχών

3. Οι Robertson-Plummer, πιστεύουν ότι η φιλονικία αναφέρεται σε αρχές, αλλά βρίσκουν ότι το κάλυμμα είναι ελάχιστο θέμα για να θεωρηθεί ως αρχή. Το κάλυμμα ως θεολογικό θέμα της αποστολικής παράδοσης δέχεται ο Meier, On the veiling, σ.215-216.

4. Το επιχείρημα αυτό από τον Conzelmann, σ.225, ονομάζεται ως «εκκλησιαστικό», από τον Wolff, σ.76 ως «οικουμενικό», από τον Weiss, σ.277 ως καθολικίστικο σχόλιο. Η Kahler βλέπει σ'αυτό (σ.66) να εκφράζεται η αποστολική αυθεντία του Παύλου.

5. Ο Barrett, Υπόμνημα, σ.257, υποστηρίζει ότι ο Παύλος δεν μπορεί να εμποδίσει τη διαμόρφωση άλλης γνώμης. Πρβλ. Wolff, Υπόμνημα, σ.75 και Thrade, Ärger, σ.106.

της πίστης, που βρίσκουν ελεύθερη και γενική αποδοχή σ'όλες τις εκκλησιαστικές κοινότητες και γίνονται αυτές τα κριτήρια για την πρακτική προέκτασή τους στην τάξη της χριστιανικής κοινότητας.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ - ΕΠΙΛΟΓΟΣ

ΚΑΙ

ZUSAMMENFASSUNG

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ - ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Τα συμπεράσματα που προκύπτουν από τη μελέτη αυτή μπορούν συνοπτικά να διατυπωθούν ως εξής:

- Από την έρευνα που έγινε, προέκυψε ως θεμελιακό συμπέρασμα ότι οι διάφορες κατά καιρούς αποκλίσεις στην ερμηνεία της παύλειας περικοπής καθώς και της βιβλικής δημιουργίας οφείλονται σε κριτήρια θεμελιωμένα είτε στην ειδωλολατρική φιλοσοφία της διαρχίας ή του νεοπλατωνισμού, είτε στις ιουδαϊκές εσχατολογικές σκοπιμότητες ή ακόμη και στην αίρεση. Τα κριτήρια της ερμηνείας στην εργασία αυτή, απαλλαγμένα από τις λανθασμένες αυτές προϋποθέσεις, έχουν ληφθεί από τα ίδια τα βιβλικά κείμενα, μέρος των οποίων είναι και η παύλεια διδασκαλία.

- Οι κυριαρχικές σχέσεις ανάμεσα στα δύο φύλα, που χαρακτηρίζουν την κατάσταση της αμαρτίας, καταγγέλλουν τη διαστροφή που υπέστη το εξουσιαστικό χάρισμα, το οποίο έδωσε ο Θεός στον άνθρωπο, άνδρα και γυναίκα, κατά την δημιουργία τους. Το αρχικό αυτό χάρισμα δόθηκε για να ασκείται προς την άλογη δημιουργία, έξω ή μέσα στον άνθρωπο. Ο απόστολος Παύλος προσανατολίζει το εξουσιαστικό του ανθρώπου στον αγώνα για το θάνατο του παλαιού ανθρώπου. Με τον τρόπο αυτό συνεχίζει την ηθική βιβλική παράδοση, που χαρακτηρίζει ιδιαίτερα τη Σοφιολογική Γραμματεία.

- Μεγάλο ενδιαφέρον παρουσιάζει η έρευνα για τη σημασία της λέξης «κεφαλή». Αν η λέξη θεωρηθεί από την κοινωνική σκοπιά της κοσμικής εξουσίας, τότε βέβαια εξυπηρετεί τον πατριαρχικό πολιτισμό, ενώ, αν τοποθετηθεί στη βιβλική της βάση, τότε μπορεί να λειτουργήσει για το κήρυγμα του Ευαγγελίου. Στη βιβλική της σημασία η λέξη «κεφαλή» περιέχει την έννοια της «αρχής και σχέσης των υπάρξεων» όπως και της «εξουσίας». Η χριστολογική φόρτιση της λέξης που γίνεται από τον απόστολο Παύλο διατηρεί τη βιβλική αυτή έννοια. Αν αποκτά όμως η λέξη «κεφαλή» τα στοι-

χεία της εξουσίας, αυτά έχει άμεση σχέση με την εξουσία του Χριστού, που δεν ασκείται προς τα μέλη της Εκκλησίας με τα οποία διατηρεί σχέση ζωής, αλλά προς τις αντίθεες δυνάμεις που επιβουλεύονται τη ζωή των πιστών με εξωτερικές επιθέσεις ή με τον παλαιό άνθρωπο.

- Η θέση της γυναίκας στο κοινωνικό και θρησκευτικό περιβάλλον του αποστόλου Παύλου, ιουδαϊκό ή ειδωλολατρικό, παρουσιάζει κάποια ιδιαιτερότητα ως προς αυτήν του άνδρα. Δεν έχει η γυναίκα κοινωνικές ελευθερίες όπως ο άντρας, ενώ κάνει μεγάλη προσπάθεια να τις κατακτήσει. Σε κάποιο βαθμό κατορθώνει πράγματι κατακτήσεις στην κοινωνική ζωή, αλλά η προσπάθεια της απελευθέρωσής της κινδυνεύει να προσβάλει την αξιοπρέπειά της και να την ταπεινώσει ηθικά. Και στη θρησκευτική περιοχή παρουσιάζει η γυναικεία φύση ιδιαίτερη κλίση, που την οδηγεί πολλές φορές να ασπάζεται χωρίς κριτήρια την ειδωλολατρία. Την κοινωνική, θρησκευτική και ηθική αυτή κατάσταση που κυμαίνεται ανάμεσα στην ασκητική διαρχία και την αχαλίνωτη ασυδοσία του ειδωλολατρικού κόσμου, δεν μπορεί να αγνοήσει ο Παύλος, ενώ δε φαίνεται να στρέφεται εναντίον της γυναικείας απελευθέρωσης. Λαμβάνει σοβαρά υπόψη του τα δεδομένα της εποχής του, χωρίς όμως να θέλει να τα διαιωνίσει ή να τα κατοχυρώσει θεολογικά. Προσλαμβάνει απ' αυτά στοιχεία για να επενδύσει την επιχειρηματολογία του, η οποία μπορεί να αναθεωρηθεί, όταν υπάρχουν νέα δεδομένα.

- Μέσα στη χριστιανική κοινότητα της Κορίνθου, στην οποία φαίνεται ότι υπήρχαν γυναίκες από όλες τις κοινωνικές ομάδες, ξεχωρίζουν αυτές που διακρίνονται για τη χαρισματική ζωή στην προσευχή και την προφητεία. Τα χαρίσματα αυτά οικοδομούν και δεν βλάπτουν την Εκκλησία. Υποβιβάζει όμως τη λειτουργία της κοινότητας η ομάδα των γυναικών που στερείται τη σωστή ενημέρωση ή και δεν έχει χαρισματική ζωή. Γι'αυτό καλούνται οι γυναίκες αυτές σε υποταγή και σιωπή, όπως και στην κατάλληλη ενημέρωσή τους

από τους άνδρες για να εντάσσονται ομαλά στη ζωή της κοινότητας.

- Το θέμα της περικοπής Α΄Κορ.11,2-16 δεν είναι το κάλυμμα της κεφαλής των γυναικών. Αυτό ανήκει μόνο στην επιχειρηματολογία του Παύλου και προσδίδει σ'αυτήν την κοινωνική, θρησκευτική, ηθική και θεολογική διάσταση. Το πρόβλημα που αντιμετωπίζει σ'αυτήν ο απόστολος έχει σχέση με τη θέση των δύο φύλων στη δημόσια λατρεία και μάλιστα για το ότι ένα απ'αυτά οφείλει ν'αναλάβει τη θέση της αρχής.

- Η τάξη της εν ονόματι του Ιησού Χριστού εκκλησιαστικής σύναξης δε ρυθμίζεται με βάση τα εποχιακά δεδομένα του αποστόλου Παύλου, αλλά με κριτήριο τις θεμελιακές αρχές του Ευαγγελίου και γι'αυτό έχει καθολικό και διαχρονικό χαρακτήρα.

Το ένα κριτήριο δίνουν οι σχέσεις Χριστού και Θεού όπως αποκαλύφθηκαν. Αυτές χαρακτηρίζονται από την μία αρχή που δίνεται στο Θεό, όχι για να υποτιμάται ο Χριστός, αλλά για να χορηγείται η αρχή σ'αυτόν από το Θεό. Με τον τρόπο αυτό διαφυλάσσεται η ενότητα στο Θεό και η θεότητα του Χριστού. Γι'αυτό στη θέση αρχής της κοινότητας, που είναι «κατ'εικόνα» του αποκαλυμμένου Θεού, οφείλει να αναδεικνύεται το ένα φύλο με σκοπό να διαφυλάττει την «έν Χριστῷ» ζωή των μελών, την ελευθερία, ισότητα και αγάπη, αλλά και να εξασφαλίζει την αρχή στα λοιπά μέλη της κοινότητας σύμφωνα με τη χαρισματική τους ζωή. Τη θέση αυτή δίνει ο Παύλος στο ανδρικό φύλο που θέλει να εκπροσωπεί τον άνθρωπο.

Το άλλο κριτήριο είναι οι σχέσεις άντρα και Χριστού. Στο σημείο αυτό ο απόστολος Παύλος ανατρέπει την προηγούμενη απ'αυτόν αδαμολογία με μόνο κριτήριο την πίστη του στον Ιησού Χριστό. Διότι στην προχριστιανική ίσως και μεταχριστιανική ιουδαϊκή παράδοση ο Αδάμ-άνθρωπος όχι μόνο είναι άντρας, αλλά γίνεται και γενάρχης μόνο των Ισραηλιτών , ενώ ακόμη τείνει να πάρει διαστάσεις που θα ταίριαζαν στη θεοποίησή του. Το αποτέλεσμα εί-

ναι να υποτιμάται η γυναίκα, οι εθνικοί και οι δούλοι. Την πορεία της έπαρσης ανατρέπει ο έσχατος Αδάμ, για να αποδείξει ότι σε κάθε άνθρωπο, κάθε φύλου, κοινωνικής τάξης ή εθνικότητας βρίσκεται ο πρώτος Αδάμ, ο παλαιός άνθρωπος που οφείλει να πεθάνει για να αναγεννηθεί ο νέος. Γι'αυτό όταν αναγνωρίζεται στον άντρα η θέση της αρχής στην Εκκλησία του Χριστού, που ανήκει σ'αυτήν μόνο η θυσιαστική εξουσία του Χριστού, αυτό σημαίνει ότι ο άνδρας πρώτος οφείλει να φέρει την κένωση του έσχατου Αδάμ,να μεταστρέψει την έπαρση σε θυσία και ταπείνωση για να ακολουθούν έπειτα και οι άλλοι.

Τα δύο αυτά κριτήρια οφείλουν να ρυθμίζουν την οργάνωση κάθε επιμέρους ομάδας μέσα στην Εκκλησία.

- Η γυναίκα οφείλει να γνωρίζει τις αρχές της πίστης του Ευαγγελίου του Ιησού Χριστού και να τις μεταδίδει σ'όλους εκείνους με τους οποίους βρίσκεται σε προσωπική σχέση. Με τον τρόπο αυτό διακονεί το Ευαγγέλιο του Χριστού, αλλά και ετοιμάζει,όσον εξαρτάται απ'αυτήν, τους άντρες που θα αναλάβουν, μετά από την εκκλησιαστική αναγνώριση,την εξουσία του Χριστού. Η στάση αυτή της γυναίκας που εκούσια παραιτείται από τη θέση αρχής, διακηρύσσει τις αρχές της πίστης και την προστατεύει από κάθε ειδωλολατρική αυθαιρεσία.

- Στην ομάδα των χαρισματούχων γυναικών δε δίνεται η επίσημη ηγετική θέση στην Εκκλησία. Οι λόγοι, τους οποίους προβάλλει ο Παύλος είναι κοινωνικοί, θρησκευτικοί, ηθικοί και θεολογικοί. Η θέση της γυναίκας στην ανδροκεντρική κοινωνία είναι υποβιβασμένη, στη θρησκευτική ζωή παρουσιάζει επικίνδυνη κλίση προς την ειδωλολατρία, ενώ είναι ηθικά περισσότερο ευάλωτη σε σχέση με τον άντρα. Έχει όμως ο απόστολος και θεολογικούς λόγους. Αυτοί έχουν σχέση με τη σειρά της δημιουργίας, που θέλει τον άντρα στην πρώτη θέση και τη γυναίκα στη δεύτερη, ενώ και οι δύο αποτελούν τον έναν άνθρωπο. Σύμφωνα με τη θεολογική παράδοση που

έχει υπόψη του ο απ.Παύλος, ο άνδρας είναι αυτός που εκπροσωπεί την εικόνα και των δύο φύλων, διότι ως ένας αυτός «κατ'εικόνα» θεού δημιουργημένος διασφαλίζει τα δόγμα του ιουδαϊκού μονοθεϊσμού. Η αρχή αυτή διατηρείται στη νέα πίστη, αλλά και διαφοροποιείται με την «έν Χριστῷ» αποκάλυψη, που εγγυάται την ισότητα στη γυναίκα.

Η βιβλική παράδοση που δεν αναγνωρίζει στη γυναίκα την αρχή και την προέλευση, παρουσιάζεται να διασώζει, μέσα σ'ένα πολυθεϊστικό περιβάλλον που θεοποιεί την ανθρώπινη βιολογία, την πίστη στον ένα δημιουργό θεό στον οποίο αποδίδεται η αρχή των πάντων. Δεν είναι η γυναίκα η αρχή της ζωής ούτε αυτή εξασφαλίζει τη σχέση ζωής αλλά ο δημιουργός θεός. Γι'αυτό και ο απόστολος Παύλος, ενώ εκτιμά τη βιολογική ιδιαιτερότητα της γυναίκας, όπως και την αγαπητική της αναφορά, δεν μπορεί όμως να της δώσει την αρχή για τη διαχείριση της «έν 'Αγίῳ Πνεύματι» ζωής. Μόνο σε μια γυναίκα δίνει την αρχή, στη μητέρα του Ιησού Χριστού. Σ'αυτήν και όχι σε άντρα δίνει ο Παύλος την αρχή της ανθρώπινης φύσης του Χριστού. Ο Ιησούς Χριστός προσέλαβε από τη θεοτόκο Μαρία την ανθρώπινη φύση σε ανδρική υπόσταση.

Η θέση των δύο φύλων στην Εκκλησία του Ιησού Χριστού, που θεμελιώνεται στις αρχές της πίστης του Ευαγγελίου και όχι σε εποχιακά δεδομένα, αποκτά οικουμενικό κύρος και γίνεται κριτήριο για τη διάκριση της κοινότητας του Χριστού από τον ειδωλολατρικό κόσμο.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit untersucht die paulinische Perikope A´Kor.11,2-16 unter den heutigen feministischen und okumenischen Anforderungen der christlichen Kirchen. Die wichtigsten Thesen, zu denen diese hermeneutische Abhandlung führte, sind die folgenden:

Die jeweiligen Abweichungen der Interpretation der untersuchten Perikope, so wie auch der biblischen Schopfung liegen entweder an den philosophischen dualistischen und neuplatonischen Kriterien, oder an den judaischen eschatologischen Absichten,oder an der Haresie. Die Kriterien dieser Untersuchung, bereinigt von den oben genannten Richtungen, sind aus der biblischen Theologie genommen, Teil derer die paulinische Lehre ist.

Die Untersuchung des Wortes "kephale" ist besonders interessant, weil es zwei Moglichkeiten bietet. Wenn das Wort vom gesellschaftlichen Standpunkt der weltlichen Macht her betrachtet wird, dann dient es naturlich der patriarchalischen Gesellschaft, wahrend es, beruhend auf der biblischen Grundlage, der Botschaft des Evangeliums dienen kann. Die biblische Bedeutung des Wortes "kephale" enthalt den Begriff des"Anfang und Beziehung zum Sein" wie auch des "Herrschens". Mit der christologischen Begründung des Wortes von Ap.Paulus ist die biblische Bedeutung bewiesen und erhalten. Wenn das Wort "kephale" das Element des Herrschen bekommt, dann steht es in Beziehung zu der Herrschaft des gekreuzigten und auferstandenen Christi, die nicht gegen die

Mitglieder der Kirche ausgeübt wird sondern gegen die Machte des Bosen, die das Leben der Glaubigen bedroht. Die Macht Christi, die in seinem Kreuz offenbart wurde, gibt Leben und nicht Herrschen und Unterdrückung.

In der Perikope A´Kor.11,2-16 behandelt Paulus nicht das Thema der Bedeckung des Kopfes der Frauen. Das gehort nur zu seiner Argumentation und so bekommt sie die gesellschaftliche, religiose, moralische und theologische Dimension. Paulus beschaftigt sich in diesem Text mit der Stellung der Geschlechter im offentlichen Leben der Kirche. Besonders argumentiert er so, dass das eine Geschlecht die Stelle der "Arche" in der Kirche übernehmen soll.

Die Ordnung des im Namen Jesu Christi kirchlichen Zusammenkommens ist nicht nach den zeitlichen Gegenbenheiten geregelt, sondern gemass den grundlegenden Prinzipien des Evangeliums, darum nimmt sie katholischen und zeitlosen Charakter an.

Die offenbarten Beziehungen zwischen Christus und Gott bieten das eine Kriterium. Dieses Verhaltnis wird gekennzeichnet durch die eine "Arche",die Gott hat, die er auch Christo gewahrt. Auf diese Weise gibt es keine über- und untergeordneten Personen, sondern es ist die Einheit und Gleichheit gewahrt. Wenn das offentliche Zusammenkommen der Christen nach diesem Bilde des offenbarten Gottes in Christo regelt wird, dann soll die Stelle der "Arche" eins von den zwei Geschlechtern übernehmen. Das bedeutet keine Unterordnung des anderen. Die "Arche" in der Kirche, die den Vater darstellt, ist zustandig für das Leben in Christo,.die Freiheit, Gleichheit, Liebe und für die Gewahrung der Arche den anderen Mitgliedern der Kirche gemass seinem charismatischen Leben. Für diese Stellung erkennt Paulus das mannliche Geschlecht an.

Das andere Kriterium bezieht sich auf die Beziehung Mann und Christus. Es wurde bewiesen, dass Paulus die bis zu seiner Zeit

entwickelte Adamologie im Glauben an Jesus Christus umkehrt. Während in der vorchristlichen wie auch in der christlichen judäischen Tradition Adam-anthropos nicht nur Mann ist, sondern auch der Stammvater nur für die Israeliten mit erweiterter Tendenz zur stufenweisen Vergottlichung, deren Folge die Unterordnung der Frau, der Heiden und Knechte ist. Diesen Weg des mannlichen Hochmutes kehrt erst der "eschatos" Adam, Jesus Christus, um, damit bewiesen wird, dass in jedem Menschen jedes Geschlechtes, gesellschaftlichen Ranges oder Nationalitat der erste Adam, der alte Mensch sich befindet, den wir sterben lassen, damit der neue Mensch wiedergeboren werden kann. Wenn die "kephale" in der Kirche — d.h. die sich opfernde Herrschaft Christi — dem Manne gegeben wird, bedeutet das dass der Mann als erster, die "kenosis" des "eschatou Adam" erleben soll, um Hochmut in Demut zu verwandeln, damit auch die anderen Mitglieder der Kirche folgen konnen.

Diese zwei Kriterien sollen die Organisationsform jeder kleinen Gruppe in der Kirche regeln.

Die Kirche gesteht den charismatischen Frauen keine führende Rolle innerhalb ihrer Organe zu. Die Gründe, die der Ap.Paulus angibt, sind gesellschaftliche, religiose, moralische und theologische. Die Frau ist in der androzentrischen Gesellschaft unterbewertet, im religiosen Leben zeigt sie eine gefahrliche Neigung zum Aberglauben und moralisch ist sie verwundbarer als der Mann. Ausserdem hat Paulus auch theologische Gründe. Nach der theologischen Tradition, die Paulus vor Augen hat, ist der Mann derjenige, der die Einheit der Geschlechter verkorpert, da es als einer, nach dem Abbild Gottes geschaffen, die Lehre des judäischen Monotheismus sichert. Diese Einheitslehre setzt Paul im Glauben Christi fort, in der es jedoch keine Unterordnung der Frau gibt, da die Beziehungen der Geschlechter nach dem Bild der offenbarten Beziehung Christi-Gott erneuert

werden.

Die biblische Tradition, die der Frau keinen Ursprung annerkennt, stellt sich in einer polytheistischen Umgebung dar, wo die menschliche Biologie vergottlicht wurde und sie bewahrt den Glauben an den einen Gott, den Schopfer, als Ursprung des Alls. Gott der Schopfer und nicht die Frau gibt und sichert das Leben. Deshalb kann Paulus ihr nicht die Leitung des Lebens im Heiligen Geist anvertrauen, obwohl er die weibliche Besonderheit schätzt. Nur einer Frau, der Mutter Jesu Christi gesteht Paulus den Ursprung des Lebens zu. Ihr und keinem Mann gibt er den Ursprung der menschlichen Natur Christi, weil Jesus von Theotoko--Maria die menschliche Natur in der mannlichen Hypostase empfing.

In der christlichen Kirche wurde die Stellung der beiden Geschlechter nach den Prinzipien des Evangeliums und nicht gemäss den zeitlichen Gegenbenheiten geregelt. Darum nimmt diese Ordnung okumenische Gültigkeit an und wird wesentliches Kriterium für die Unterscheidung der Kirche Christi vom Heidentum und Haresie.

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ

ΧΩΡΙΩΝ

ΤΗΣ

ΑΓ. ΓΡΑΦΗΣ

ΕΥΡΕΤΗΡΙΟ ΧΩΡΙΩΝ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΓΡΑΦΗΣ

(Οι αριθμοί δεξιά μετά την ένδειξη κάθε χωρίου παραπέμπουν αντίστοιχα στις σελίδες του έργου)

Π Α Λ Α Ι Α   Δ Ι Α Θ Η Κ Η

Γένεσις

Έξοδος

Παροιμίαι

Εκκλησιαστής

Άσμα Ασμάτων

Σοφία Σολομώντος

Σοφία Σειράχ

Ησαΐας

Β΄ Κορινθίους

Γαλάτας

Εφεσίους

* Φιλολογική επεξεργασία κειμένου και διόρθωση δακτυλογραφημένων δοκιμίων από την εκπονήσασα τη διατριβή και από τις: ΑΛΕΚΑ ΣΑΚΕΛΛΑΡΙΔΟΥ-ΣΩΤΗΡΟΥΔΗ και ΔΗΜΗΤΡΑ ΚΟΥΚΟΥΡΑ.

* Στην προσέγγιση των γαλλικών κειμένων βοήθησαν και οι: ΕΛΕΝΗ ΝΙΚΟΛΑΪΔΟΥ-ΒΑΣΙΛΕΙΑΔΟΥ και ΕΛΣΑ ΚΑΡΑΟΛΑΝΗ.

* Δακτυλογράφηση, αποθήκευση σε δισκέτες, εκτύπωση σε ηλεκτρονική γραφομηχανή FACIT 9410, σελιδοποίηση και μακέτες από το ΣΤΑΥΡΟ Γ.ΞΥΔΗ κατά Μάρτιο μέχρι τα Μάιο 1989, στο Πανόραμα Θεσσαλονίκης. Δεύτερη επεξεργασία μετά την έγκριση της διατριβής για την εκτύπωσή της σε όφσετ: Αύγουστος - Σεπτέμβριος 1989 από τον ίδιο. Τηλέφ. 412-514, 943692.

* Στη σελιδοποίηση βοήθησαν και οι: ΚΩΝ.ΚΕΝ., Γ.ΣΑΠ., ΧΡ.ΦΡ., ΧΡ.Π., ΧΡ.Κ., ΝΙΚ.Θ.

Φωτοστοιχειοθεσία — Ἐκτύπωση Ὄφσετ «ΝΕΑ ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΤΙΚΗ»
Ἀχελώου 6 — Τηλ. (031) 542.940 - 522.503 — ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ

Π. Γιαννούλης - Κ. Τσολερίδης